FILOSOFÍA

FILOSOFÍA HOY

ULRICH BOEHM



Traducción de
Irene Merzari

ULRICH BOEHM

FILOSOFÍA HOY



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1997
Primera edición en español, 2002



Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Título original: *Philosophie heure*

ISBN 3-593-35680-5

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6525-2

Impreso en México

PRÓLOGO

> Debes estudiar filosofía, aun si no tuvieras más dinero que el que es necesario para comprar una lámpara y aceite, y no más tiempo que el que hay desde la medianoche hasta el canto del gallo.
>
> FRIEDRICH HÖLDERLIN

Cualquiera puede plantear preguntas filosóficas: constituyen una necesidad básica del hombre desde su infancia. No es necesario que la filosofía fundamente esto. "Así como el canguro salta y el mono trepa, así el hombre piensa", afirma el neurólogo Valentin Braitenberg.

Pero a quien quiera pensar y seguir el consejo de Hölderlin le resultará, por lo general, difícil encontrarse a gusto con lo ya pensado, con la inabarcable cantidad de literatura, con la complejidad de sistemas de pensamiento contradictorios y con el lenguaje especializado cada vez más complejo de los filósofos. Respuestas a las cuestiones básicas de la vida fácilmente comprensibles son más rápidas de obtener con los gurúes y las sectas, los astrólogos y profetas del esoterismo y del *new age*.

Durante mucho tiempo, la filosofía no gozó de prestigio entre el público; era considerada demasiado abstracta e incomprensible, poco actual y sin relación con la vida práctica. Rara vez un filósofo abandonaba su torre de marfil académica. Quien estuviera convencido de que la filosofía existía no sólo para los filósofos y, por lo tanto, se involucraba en debates públicos sobre cuestiones sociopolíticas, así como quien entendiera la filosofía como una ayuda para cualquiera, era rápidamente etiquetado como periodista o marxista y arriesgaba su carrera académica.

Durante mucho tiempo existió una profunda brecha entre la filosofía y el público, ante la que los filósofos reaccio-

naban, dudosos, con la pregunta "¿para qué, todavía, la filosofía?", uno de sus temas favoritos hace unos 30 o 40 años. Theodor W. Adorno, en 1962, no estaba "de ninguna manera seguro" acerca de la respuesta a esta pregunta. El temía que los argumentos sobre un tema "que el espíritu del tiempo rechaza por anticuados y superficiales" sonaran débiles y eruditos. La filosofía ya no sería "utilizable por los técnicos del control de la vida" y aparecería "en una contradicción irreconciliable con la conciencia dominante".

Con posiciones semejantes, u otras igualmente negativas, es difícil atraer al público. De todos modos, esta posición convocó a los grandes pensadores ya fallecidos del siglo xx, Adorno, Horkheimer y Bloch, Wittgenstein o Heidegger, incluso cuando la filosofía no sirviera para la vida o, peor aun, cuando sólo mostrara desdén hacia ella y se distanciara de manera elitista de las preocupaciones humanas.

¿Para qué, entonces, todavía la filosofía? ¿Acaso no triunfan la técnica y las ciencias, que hace tiempo emigraron de la filosofía, que incluso ponen en movimiento el motor de la economía, mientras los filósofos sobreviven como investigadores en el gueto de las universidades, como funcionarios del pensamiento y administradores de los conceptos del legado filosófico? Norbert Elias afirmó que la filosofía es en la actualidad "completamente decadente" y que su prestigio es "la gloria póstuma de una época más importante".

Mientras tanto, el tiempo cambió sustancialmente y, con él, la filosofía. Entre ella y el público reina un clima diferente. El interés público, notoriamente creciente, no se aplica sólo a los grandes nombres; son más bien las experiencias generales de las últimas décadas las que reclaman una nueva responsabilidad de la filosofía. Ella alcanzó nuevamente una competencia práctica como aporte orientador en la discusión pública que busca, cada vez más, modelos consensuados que determinen qué es *razonable*.

Las conversaciones recopiladas en este libro intentarán participar de esta búsqueda. En ellas se pone de manifiesto la diversidad de temas y tareas que le corresponden a la filosofía, en la actualidad, para la solución de los problemas en

la sociedad y en la vida de cada hombre. Las cuestiones que registran el mayor interés son las referidas a la ética.

Ya no somos tan ingenuos como para creer que técnicamente podemos hacerlo todo y que políticamente podemos controlarlo. Desconfiamos de una racionalidad que no es capaz de reformular también los objetivos deseables. Somos conscientes de la otra cara del progreso de la civilización que destruye en la naturaleza, cada vez más, los fundamentos de la vida. Vemos los innumerables riesgos con los que vivimos, que son también una consecuencia del rápido avance de las ciencias. La creciente influencia de los medios de comunicación de masas, el entrecruzamiento internacional de la información y la globalización de todas las esferas generan problemas. En la política mundial, tras el fin del conflicto Este-Oeste, la discusión se desplaza a cuestiones acerca de la multiplicidad cultural y los derechos humanos. De la tradición de la filosofía occidental se deriva la fundamentación del reclamo de validez de los derechos humanos. Países como China, por ejemplo, o los fundamentalistas islámicos rechazan esta pretensión por *eurocéntrica*.

Quien siga atentamente las discusiones públicas de estos problemas buscando soluciones a partir de las causas y fundamentos no podrá evitar el camino de la filosofía, ni siquiera en la información cotidiana de los medios de comunicación de masas. Hoy en día, los filósofos son interrogados en todas partes, en diálogo con otros científicos y con aquellos que toman decisiones en el ámbito de la política y la sociedad. Los filósofos asesoran a los políticos, a los conductores de la economía e, incluso, a los consejeros laborales; ellos entrenan a los ejecutivos de la industria y de los aparatos administrativos; trabajan en comisiones de ética para la medicina y la técnica, y planifican conjuntos de proyectos acerca de nuestro futuro.

La necesidad generalizada de una filosofía condujo a la enseñanza de la ética en las escuelas y a la creación de nuevos institutos y variados círculos de discusión; regaló a los sorprendidos editores algunos éxitos sensacionales con libros de filosofía y proporcionó a los filósofos nuevas posibi-

lidades laborales, por ejemplo, en el campo de las relaciones humanas, que hasta ahora sólo era patrimonio de los sacerdotes y los psicólogos y terapeutas. Gerd B. Achenbach inició, en 1981, una práctica filosófica —la primera desde Sócrates, según escribió la prensa entonces—, para involucrarse en una primitiva competencia de la filosofía, una tradición muchas veces olvidada y maltratada en cuyo punto central se encontraba la reflexión del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo, o sea, la filosofía como arte de vida. Muchos problemas de la vida en el mundo moderno pertenecen al ámbito de la conciencia, no de las enfermedades o de las anormalidades espirituales. Lo que le falta al hombre son alternativas de vida frente a sus necesidades, miedos y depresiones, y, en esta situación, la limitada instrucción de los psicólogos y terapeutas le resulta de menos ayuda, dice Achenbach, que las múltiples posibilidades de pensamiento de la filosofía. Para decirlo con palabras de Novalis: la filosofía puede "desflematizar y vivificar". Ella es el lugar en el que la tradición está viva con la riqueza de las experiencias de los hombres sobre sí mismos y sobre su mundo, que sobrepasa cualquier aplicación utilitaria inmediata y, sin embargo, es indispensable para la formación de nuestra identidad como personas y como nación.

Éste libro contiene conversaciones con algunos de los más importantes y conocidos filósofos de la actualidad: entre otros, Hans-Georg Gadamer, *decano de las ciencias espirituales alemanas;* Dieter Henrich, su discípulo y seguidor en muchas tareas; Carl-Friedrich von Weizsäcker, quien transita las fronteras entre la física y la filosofía; Jürgen Habermas, quien como filósofo y sociólogo siempre se ocupó desde la historia de Alemania hasta lo publicitario; Richard Rorty, pragmático de los Estados Unidos; Odo Marquard, alegre escéptico, y Jürgen Mittelstrass, filósofo de las ciencias. Además de una serie de filósofos más jóvenes, también participaron de las conversaciones científicos naturales, el político Peter Glotz, el conocido sociólogo Ulrich Beck y, en un diálogo con Otfried Höffe, el moderador televisivo Ulrich Wickert, jurista que contribuyó, como autor y editor, a con-

vertir la filosofía en *best seller,* y que en estas series de conversaciones manifestó el interés *público* por la filosofía.

Las conversaciones se desarrollaron para el público ante las cámaras de televisión y fueron emitidas en el programa *Filosofía hoy,* con la excepción del diálogo de Jürgen Habermas y Ronald Dworkin sobre derechos fundamentales y democracia, que tuvo lugar en un estrecho círculo de expertos con exclusión del público. Fue la primera aparición televisiva de Jürgen Habermas, quien hasta ese momento había evitado toda presentación en el medio. Las notas introductorias informan sobre circunstancias y detalles especiales de las conversaciones.

La iniciativa de publicar este libro partió de la editorial que seleccionó las conversaciones de la serie televisiva. En primera instancia, éstas son apropiadas, entre las diferentes formas de presentación de las emisiones televisivas, para su reproducción en forma de libro. La televisión se concentra en la imagen de las personas y en el sonido de la palabra hablada. Muchos filósofos y consumidores críticos de televisión opinan, además, que las conversaciones son la forma más adecuada para la presentación de la filosofía en ese medio, ya que la realidad concreta de la filosofía es el filósofo, se despliega como pensamiento, como concepto, y se desarrolla en la conversación; la comprobación y ponderación de los argumentos en la búsqueda de un argumento siempre superior es su oficio. Este proceso es el pensar y este filosofar viviente se consuma en las conversaciones.

Este tipo de intercambio demuestra una nueva autocomprensión de la filosofía que, desde un lugar más sensato, renuncia a una concepción del mundo más abarcadora, que aprendió a escuchar y a informarse y que estimulará a todos a pensar por sí mismos, pues los filósofos se verían sobreexigidos si esperáramos que, por su competencia, nos liberaran de nuestra propia responsabilidad.

Aceptando las suaves presiones del medio, los filósofos utilizan ante la cámara un vocabulario diferente del de sus conferencias y publicaciones especializadas, un lenguaje que es comprensible y que toma en consideración al públi-

co y a los aficionados a la filosofía. Así, paradójicamente, debe agradecerse a la televisión que, mediante el rodeo de una redacción relativamente costosa de los extractos de las conversaciones, revisadas y acordadas por los participantes, surgiera finalmente un texto para un público lector más amplio del que la editorial hubiera requerido inútilmente de los participantes en forma directa.

A través de la televisión como foro, la filosofía regresa también a su origen en la Antigüedad, como un asunto que era debatido en las plazas y en los mercados públicos.

Filosofía hoy, una serie de Westdeutschen Rundfunks Köln (WDR), es la única transmisión regular sobre filosofía en la televisión. Desde enero de 1988 presentó temas filosóficos en forma de reseñas, retratos, documentación, reportajes y discusiones en cerca de cien transmisiones (hasta diciembre de 1996). La serie se propone presentar ante el gran público a los filósofos más notables e informar sobre las corrientes filosóficas más destacadas de la actualidad; busca una filosofía concreta, viviente y cotidiana, que satisfaga la creciente necesidad de orientación.

En una sociedad en la que, cada vez más, sólo se considera importante y real lo que aparece en televisión, sería fatal si la filosofía no estuviera presente. Evidentemente, los filósofos especializados aceptaron este desafío: desde hace algunos años, el tema *filosofía y público* se encuentra con más frecuencia que antes en los programas de sus sesiones y congresos.

Finalmente, agradezco a todos los colaboradores de la serie, a los participantes de las conversaciones, a mi esposa por la comprensión mostrada durante los años de *Filosofía hoy* y a los responsables del programa de la WDR que con su determinación me dieron la posibilidad de iniciar la serie: Günter Struve, Hansjürgen Rosenbauer y Werner Hamerski. Su decisión contribuyó a que el televidente, y ahora también el lector, pueda seguir con más facilidad el consejo de Friedrich Hölderlin.

U. B.

FILOSOFÍA

¿PARA QUÉ LA FILOSOFÍA?
Una conversación entre Valentin Braitenberg, Peter Glotz y Odo Marquard, moderada por Gerd B. Achenbach

Gerd B. Achenbach (G. B. A.): ¿Para qué la filosofía? Ésta no es tanto la pregunta de los no filósofos, sino más bien una cuestión de filósofos. Con esta pregunta, ellos evitan que la filosofía se convierta en una rutina aburrida y logran, al mismo tiempo, que la filosofía se renueve a sí misma con evidencias siempre recientes. De esta manera, la más antigua de todas las ciencias permanece siempre joven. Por lo tanto, no temamos a la pregunta "¿para qué la filosofía?". Valentin Braitenberg es profesor y director del Instituto Max Planck de Cibernética Biológica en Tubinga. La razón por la que Valentin Braitenberg participará en la discusión es que él, en cierta medida, piensa las ciencias naturales desde las ciencias humanas e investiga las ciencias del espíritu desde las ciencias naturales; en pocas palabras, transita la frontera entre ambas. Debido a este tránsito de fronteras, Valentin Braitenberg se ha convertido en lo que llamamos, desde Friedrich Schiller, una mente filosófica. ¿Se puede seguir siendo un científico serio con mente filosófica, o se arriesga el buen nombre cuando se filosofa demasiado?

Valentin Braitenberg (V. B.): Habría que preguntarles a los colegas. Existen formas extrañas del pensamiento que son toleradas también en nuestros círculos. A ellas corresponde, indudablemente, la filosofía. La pregunta es si la filosofía es considerada como un pasatiempo inofensivo o como algo que, a la larga, arruina las buenas conciencias. Yo creo que hay buenas razones para que en las actuales ciencias naturales se deba filosofar más, no sólo en la física, donde esto ya ocurre, sino también en la biología y, espe-

cialmente, en la neurología, donde las apreciaciones son todavía muy ingenuas. O, dicho de otra manera, existen razones para considerar nuevamente a las ciencias naturales como hijas de la filosofía y hacerlas volver al sitio donde una vez estuvieron. Esto, probablemente, también tendría efectos positivos para el desarrollo de la ciencia en el sentido puramente técnico.

G. B. A.: Una breve pregunta. Usted, de joven, publicó el libro Gescheit sein [Ser sensato] *con el subtítulo* Unwissenschaftliche essays [Ensayos no científicos]. *¿Usted es* más filósofo *en un libro semejante o en la tarea estrictamente científica?*

V. B.: Ésa es una pregunta inteligente. Yo creo que allí donde soy aplicado y ejerzo mi ciencia lo mejor que puedo es donde soy también el mejor filósofo.

G. B. A.: Con el mismo derecho se puede llamar a nuestro segundo invitado una mente filosófica. *Peter Glotz es político de profesión y, precisamente, un político que, al menos de vez en cuando, hace públicos pensamientos sustanciales y fundamentales, lo que no puede decirse de todos los políticos. En 1987, Peter Glotz publicó en* Spiegel *un extenso ensayo titulado "La enfermedad de la izquierda". Entre otras cosas, en este artículo muy discutido desde entonces, sostiene la tesis de que la izquierda actualmente se enferma por una desorientación filosófica. ¿Cómo es esto, señor Glotz? ¿En la política es todo más difícil para los intelectuales que para los políticos normales? Y una pregunta más: ¿entienden los trabajadores lo que usted les propone filosóficamente, de la manera en que lo entiende actualmente, en cierto sentido, también su partido en tanto la organización de sus intereses?*

PETER GLOTZ (P. G.): Los grandes partidos de trabajadores siempre convivieron con intelectuales. Pero asimismo es cierto que siempre existieron y existen dificultades. Rudolf Hilferding las tuvo, y también Rosa Luxemburgo, si bien no me puedo comparar con ellos. En relación con esto, uno sólo se puede preguntar: ¿qué fue lo peor, que fueran intelectuales o que fueran judíos? Naturalmente, también en la actualidad existen dificultades en los partidos políticos. El Partido Socialista Alemán soporta esto bastante bien, mejor que

otros. Hans Maier dejó su cargo en la Unión Cristiano-Social, Biedenkopf no es muy discutido en la Unión Cristiano-Demócrata, y Dahrendorf se fue al *exilio*, como él mismo dijo. Yo, por el contrario, sigo siendo miembro de la presidencia del Partido Socialista. No creo que los ensayos que escribo les interesen a todos los miembros del SPD, no tiene por qué ser así. No todo artículo tiene que ser escrito para la totalidad de los miembros del SPD. También escribo artículos en la *Revista Socialdemócrata* y ahí me esfuerzo por que sean interesantes para cada miembro.

G. B. A.: En pocas palabras, no cualquiera que filosofe como político arriesga con ello su carrera política.

P. G.: No. Horst Ehmke me dijo varias veces: "Peter, si escribieras la mitad, te querrían el doble". Esto puede ser correcto, pero yo persevero.

G. B. A.: El tercer invitado en esta ronda es Odo Marquard, profesor emérito de filosofía en Giessen, es decir, una mente filosófica *de profesión. Odo Marquard está invitado no sólo porque es, sin duda, uno de los filósofos más conocidos de la actualidad, ni sólo porque es un filósofo especialmente original, sino también porque fue el presidente de la Sociedad General de Filosofía en Alemania y por ello está autorizado a hablar en nombre de la corporación de los filósofos profesionales.*

Señor Marquard, ¿cómo es esto realmente? ¿Puede un filósofo hablar en nombre de todo el conjunto, o un filósofo es un pensador tan individual y solitario que le resulta imposible hacer tal cosa?

ODO MARQUARD (O. M.): Me enfrenté con esta pregunta durante los tres años de la presidencia y mi respuesta es la siguiente: los filósofos son individualistas que pertenecen a diferentes escuelas. Si se quiere representar el interés de la corporación, entonces hay que encontrar un punto de vista que comprenda todas las orientaciones. Sin embargo, para eso no se debe ni se debería renunciar al propio camino hacia la verdad ni a permitirse expresarlo.

G. B. A.: Ahora, señor Marquard, volviendo a nuestro tema, ¿para qué la filosofía?

O. M.: Porque no podemos vivir sin filosofía; ésa sería mi respuesta general en una primera instancia. ¿Para qué la filosofía en la actualidad? La respuesta estándar, que encuentro más a mano, es ésta: vivimos en un mundo que se torna cada vez más complicado, que de un modo acelerado se desorienta cada vez más. Por eso aumenta mi creencia en que es necesaria una orientación. Y la filosofía, si la entiendo bien, tiene que ver con esta orientación básica. O sea que la filosofía tiene que tornarse cada vez más necesaria allí donde aumenta la necesidad de orientación. Esto, para dramatizarlo un poco, contradice una tesis que se plantea frecuentemente y que sostiene que la filosofía se vuelve cada vez más innecesaria, a medida que el mundo se vuelve más moderno y más se imponen las ciencias. Yo soy de la opinión contraria: creo que se vuelve cada vez más necesaria a medida que las ciencias se desarrollan y se diferencian. Formulado como tesis: cuanto más moderno se vuelve el mundo moderno, tanto más necesaria es la filosofía, que siempre existió.

G. B. A.: Señor Glotz, seguramente usted estará de acuerdo con Odo Marquard en que la filosofía es necesaria; eso lo leí también en su ensayo. La pregunta es si una filosofía que sea necesaria ya existe o si aún falta.

P. G.: En los hechos, los que se resisten a la filosofía y a la orientación también están en deuda con ellas. Mi tesis, entre otras cosas, sostiene que los dos filósofos más influyentes en la actualidad son Nietzsche y Heidegger, los que haciendo un rodeo francés, a través de Foucault y otros, retornaron a la escena alemana. Hay personas que se oponen a algo y no saben en absoluto a qué se oponen. Se oponen a algo, por ejemplo, y no saben que eso procede de Heidegger. En este aspecto estoy, en principio, de acuerdo con la tesis del señor Marquard. Ahora bien, ciertamente, me resisto ante dos modos de filosofar: yo los llamo los moralizadores y los explotadores de conciencias. Los moralizadores son aquellos que ya no piensan en determinadas estructuras objetivas, por ejemplo, económicas, sino que quieren reducir todo a un problema moral y terminan apelando a las buenas per-

sonas y al buen carácter. Esto no es en absoluto suficiente para nuestro complicado mundo.

A los explotadores de conciencias, a los sensibleros, ya los vimos, justamente, en nuestra disputa histórica: son los que dicen que los hombres necesitan algún tipo de estabilidad interna, porque de lo contrario se vuelven totalmente salvajes (por ejemplo, el Estado nacional alemán, la identidad de los alemanes u otras similares). Ellos inventan, entonces, una historia, en lo posible conmovedora, por ejemplo, la historia del Estado nacional alemán, para emocionar a la gente y llevarla a hacer determinadas cosas: para luchar por la reunificación o pelear contra el muro o lo que sea. Ante estos dos modos de mal uso o, mejor, instrumentalización de la filosofía me resisto.

G. B. A.: Querría detenerme una vez más en esto. El señor Marquard dijo hace un momento, de un modo muy general, que la filosofía es necesaria. Ahora, usted dijo que existen filósofos actuales, como Nietzsche y Heidegger. Me atrevo, como filósofo, a delimitar lo dicho, nombrando sólo a Nietzsche, ya que Heidegger es una especialidad.

Querría decir algo muy concreto: si la filosofía es necesaria, entonces existen dos posibilidades. Una posibilidad la entiendo a partir de lo que usted sostiene, o sea, que una filosofía que ya tenemos —la quiero llamar, por ahora, una filosofía de izquierda— *en la actualidad, y la que ya no está pasando por un buen momento. Con esto me permito provocarlo. Entonces usted podría decir: el desarrollo sucedió, a mi modo de ver, de Marx a Nietzsche. Me gustaría saber lo que realmente ocurrió allí. Pero antes querría mencionar una cita que todos conocen, una cita muy famosa de un filósofo muy famoso, la "Tesis núm. 11 sobre Feuerbach" de Karl Marx. Allí se dice: "Los filósofos tan sólo interpretaron el mundo de otra manera. Se trataría de modificarlo". Mi pregunta es si la pretensión intelectual de esta tesis está, en la actualidad, tan caduca como el anticuado giro "se trataría".*

P. G.: Yo creo que en la filosofía existe una especie de ciclo, como en la economía. Un científico judío expulsado de Alemania, llamado Albert Hirschmann, escribió un libro

muy interesante sobre los ciclos de compromiso y desencanto. Él dice que siempre hay fases en las que los hombres están más resignados y desencantados después de que algo funcionó mal —la revuelta estudiantil, la coalición social liberal, la apertura de la política del Este o bien, Kennedy, una especie de *new deal*—. En este desencanto, la gente recurre más a Nietzsche que a Karl Marx, lo que, ciertamente, también quiere decir que en este ir y venir entre compromiso y desencanto ya volverá el tiempo del compromiso. Si usted observa el gran congreso que organizaron en 1987, en Francfort, cuarenta profesores de escuelas superiores acerca del futuro de la enseñanza, congreso en el que participé, ya se percibe allí que hay una nueva apertura, un intento por enfrentar las tendencias de los últimos diez y veinte años. Para ello, se echará mano siempre de nuevo a la filosofía, algunas veces a la actual y otras veces a la vieja y anticuada.

G. B. A.: ¿Según esto, Nietzsche sería el filósofo de los marxistas desilusionados, o se trata de algo totalmente diferente?

O. M.: Seguramente Nietzsche se convirtió en el filósofo de algunos marxistas desilusionados. Pero, en principio, la alternativa Marx o Nietzsche es demasiado simple. No voy a hacer un secreto del hecho de que Heidegger es, para mí, un filósofo muy importante. Pero se podría preguntar cuál es la tarea de la filosofía. ¿El cultivo de la utopía o la competencia del desencanto? Yo creo que ambos. Y frente a un tiempo de exagerado cuidado de la utopía se inicia, según mi parecer en tanto coincido con la teoría de los ciclos, un movimiento contrario, basado en el desencanto. Si luego, nuevamente, es necesario otro movimiento opuesto de cuidado de la utopía, eso lo tienen que ver los filósofos. Para mí, ambos pertenecen a la filosofía. Uno sólo se puede oponer a la filosofía con filosofía, defenderse de la mala filosofía sólo con buena filosofía. Puede ser, aquí, discutible lo que es la mala, la buena, la correcta o la falsa filosofía. Debería haber consenso en torno a la cuestión de que contra la filosofía sólo ayuda la filosofía y, por ello, la filosofía es necesaria.

G. B. A.: Por ello es que Peter Glotz fue mucho más lejos

cuando dijo que la pregunta no es si necesitamos la filosofía, sino cuál *es la filosofía que necesitamos.*

V. B.: En este punto estoy, probablemente, un poco al margen porque yo delimitaría la filosofía de un modo diferente del que se hace aquí. Esto se debe a que mi formación filosófica en el liceo apenas sobrepasó a los presocráticos. En aquel entonces, la filosofía era verdaderamente igual a la ciencia. La pregunta "¿para qué la filosofía?" era idéntica a la pregunta "¿para qué aprender, para qué saber?" Y la respuesta es, quizá, biológica y muy primitiva, y por ello no requiere una mayor fundamentación. El hombre no puede proceder de otra manera. Así como el canguro salta y el mono trepa, el hombre piensa, obtiene conocimiento, lo elabora verbalmente y discute sobre él. No se puede fundamentar por qué lo hace si no se quiere desplegar toda la historia de la teoría de la evolución de la vida.

¿Para qué, entonces, la filosofía? A mi modo de ver, la filosofía es la madre, la matriz de la que permanentemente se desprenden diferentes ciencias. Antiguamente, un filósofo se habría ofendido si se le hubiera dicho que él ya no podía comprender a una de estas hijas separadas. La madre filosofía conversó con todos y se sintió competente en todos los ámbitos. Pero entonces tuvo lugar, en algún momento, la ofensa; las hijas emancipadas desarrollaron un lenguaje que la generación de los padres ya no pudo o no quiso comprender: el lenguaje de la física, la matemática y otras ramas formalizadas de las ciencias. Así, la filosofía se habría definido, desde lo negativo, como el resto, como lo que queda después de la separación de todas las ciencias exactas. Esto sería un cuadro triste si no supiéramos que tanto el proceso de surgimiento de las ciencias particulares dentro de la filosofía como su autonomización están muy lejos de terminar. Justamente, en este último tiempo surgieron ciencias que todavía huelen a filosofía pero que se proclaman orgullosamente como adultas. Un ejemplo de esto es la lingüística moderna, estimulada por la posibilidad de programar la lengua en la computadora y refinada por la presión de definir, mejor de lo que era necesario hasta ahora, la gra-

mática, la semántica y todo lo que abarca. Las personas que se ocupan de esto son filósofos y, para llevarlo adelante, no se necesita una jerga difícil de comprender como en la física teórica. Se necesitan mentes sensatas como las que se encuentran entre los filósofos. Algo similar ocurría hace cien años cuando la psicología se independizó como disciplina propia y, más recientemente, cuando una rama de la psicología se convirtió en *ciencia de la cognición*.

G. B. A.: Parece ser como si la gran madre filosofía pariera muchas pequeñas ciencias. Y, tal como ocurre con los niños cuando todavía son pequeños, la madre es especialmente importante para ellos. Cuando las ciencias ya son viejas y se vuelven grises y caminan por sí mismas, ya no necesitan más a la filosofía.

O. M.: Cuando entramos en la pubertad, nos apartamos de la filosofía y decimos que ya no la necesitamos. Y, cuando maduramos, entonces decimos: ahora necesitamos nuevamente a los filósofos. ¿Usted también lo ve así?

V. B.: No, según mi parecer, la madre permanece lo suficientemente joven como para parir nuevas hijas y así su función queda preservada. Sería falso si esta madre se retirara ofendida, quisiera ser algo especial y, de este modo, se sustrajera a las posibilidades que todavía tiene.

O. M.: Querría decir algo en relación con esto, señor Braitenberg. En principio, usted sostuvo una tesis que me resultó increíblemente conocida, porque yo mismo la sostuve durante un tiempo hace unos doce años. Las ciencias proceden de la filosofía. ¿Y qué es lo que queda? Nada. Por lo tanto, ¿qué hacemos como filósofos? A lo sumo, tenemos la posibilidad de compensar nuestra incompetencia. Éste fue mi sombrío punto de vista durante un tiempo.

P. G.: ¿La ciencia del espíritu como compensación, por decirlo de alguna manera?

O. M.: Bueno, esto fue para mí una irrupción alentadora. Pero no, ya que me cayó entonces en las manos el libro *Nación retrasada* de Helmut Plessner. Allí, Plessner sostiene convincentemente la tesis de que la filosofía se encuentra, en la práctica, en una situación precaria que la hace apare-

cer como casi superflua; no obstante, justamente por el hecho de que se lucha contra esta situación, ella se recreó descubriendo nuevos campos importantes. Este proceso comenzó con Kant, cuando los filósofos dijeron "ahora las ciencias están presentes". Debemos preguntar qué pueden las ciencias y qué no pueden. Kant llamó *crítica* a este trabajo. Más adelante se dijo "sí, los grandes intentos de la filosofía, fundar el pensamiento y moralizarlo, fallaron, nos desilusionaron". Pero por ello descubrimos algo que hasta entonces no se había descubierto, a saber, preguntarnos y desenmascarar el arte, las ilusiones, esto es, dedicarnos artísticamente a las desilusiones. Éste fue el nacimiento de la crítica de la ideología. Por lo tanto, en la medida en que la filosofía pierde competencias en las ciencias que se desgajan de ella, al mismo tiempo se desarrollan nuevas competencias que descubre en este mismo proceso. Y por eso, probablemente se torna otra vez fructífera para las ciencias particulares, que por cierto hoy en día tampoco andan dando vueltas de modo aislado, sino que son tanto más fructíferas si los científicos trabajan en conjunto y desarrollan un diálogo superador, llamado interdisciplinario.

V. B.: Como consumidor, no productor de filosofía, como es mi caso, le asignaría con gusto, sin embargo, el papel de moralizar simplemente por la razón de que no tenemos otra instancia que repiense productivamente, y no sólo de un modo conservador, las reglas de nuestra sociedad y que refleje y determine continuamente los valores. ¿Cuánto vale la vida de un embrión humano, cuánto vale la vida de un gato en el laboratorio o la vida de una persona anciana? Éstas son las preguntas a partir de las cuales las modas producen grandes olas, generando fácilmente posiciones contrarias, porque no tenemos una teoría, lo que nos sorprende penosamente demasiado tarde cuando surgen compromisos entre posiciones opuestas e inconciliables. Los filósofos ya no se pueden sustraer a esta responsabilidad, después de que desde hace siglos se adjudicaran haberse separado de la teología como guardiana de estos valores.

P. G.: Señor Braitenberg, yo creo que si los dos —proba-

blemente con diferentes acentos— nos oponemos a la moralización, no lo hacemos a toda forma de ética. Sólo nos oponemos a que se moralice con estrechez de miras. Con esta expresión me refiero a que una situación que se puede describir y explicar por una ciencia particular, como por ejemplo la economía, se resuelva con esta estrechez de miras haciendo uso de advertencias morales sobre la interioridad de los hombres y sus almas. Pero esto no significa que la ética no tenga sentido.

G. B. A.: En este punto me gustaría diferenciar dos cosas. Nosotros discutimos aquí, si entendí bien, dos cosas totalmente diferentes, pero que en algún punto se tocan. Por un lado, las serias relaciones de la filosofía con la ciencia. Ahí también se podría añadir la pregunta "¿qué será de las ciencias particulares cuando se hayan emancipado por completo de la filosofía?" ¿Es correcta, entonces, la idea de Heidegger de que la ciencia no piensa? ¿Es esto, incluso, peligroso de algún modo? Esto es un asunto. Pero otro asunto es la pregunta sobre qué tenemos allí donde no se filosofa. Supongo que a esta pregunta se podría referir todo lo que usted acaba de decir. Allí donde no se filosofa, donde no tenemos mentes filosóficas, allí se moraliza, allí existen modos de pensamientos, allí domina la opinión, allí existe el sentimiento aprehensivo, allí existe la campaña. Como se burlaba Nietzsche, allí donde ya no tenemos filosofía, tenemos a la prensa y al periodismo. ¿Se trata de un avance estimulante o no?

P. G.: No. Quiero retomar lo que acaba de decir el señor Braitenberg. Tomemos la investigación con embriones y todo aquello que está en relación con ella, desde madres sustitutas hasta preguntas como "¿qué debe hacer el científico hoy en día?", "¿puede penetrar en los circuitos del cerebro?" Para estas preguntas se harán leyes. Yo, personalmente, temo que entre nosotros la prohibición llegue demasiado rápido, de modo tal que los hombres teman que se puedan crear quimeras y, por lo tanto, que el hombre pudiera jugar a ser Dios y crear horripilantes criaturas. Bajo ciertas circunstancias, esto lleva a que prohibamos demasiado rápido todo lo posible y, con ello, bajo ciertas circunstancias, que perdamos la

posibilidad de poder combatir en el futuro complicadas enfermedades hereditarias. Por el momento no veo la necesidad. Y los prácticos me dicen que no hay necesidad realmente de experimentar con embriones humanos, que eso también se puede hacer con ratones.

G. B. A.: Dentro de poco, tampoco se podrá con ratones.

P. G.: ¿Se sabe cómo será esto en el futuro? Yo creo que todas estas preguntas son tan sólo preguntas que, sin reflexión filosófica, no pueden ser razonablemente contestadas. Si luego, con reflexión filosófica, pueden ser razonablemente contestadas, eso depende de los filósofos.

V. B.: Señor Glotz, yo sólo quería decir que allí donde los filósofos no intervienen, intervienen aquellos que sólo representan sentimientos con peso político.

O. M.: Usted preguntó qué sucede allí donde no está la filosofía. Yo diría que *allí* no es que no haya una filosofía, sino que hay una mala filosofía. *Allí*, los charlatanes dominan el terreno...

V. B.: ...los explotadores de conciencias...

O. M.: Quiero agregar algo a esto. En primer lugar, señor Glotz, la ética es importante. Su concepto de la moralización lo entiendo así: usted quiere decir que habría una tendencia a remplazar la cabeza por el índice levantado. Esto no debería hacerse cuando se deja a un lado la cabeza. Hay que colocar nuevamente la cabeza y, al mismo tiempo, en estas cuestiones éticas, sostener de vez en cuando el índice levantado. Con sorpresa, constato nuestra gran coincidencia en este punto. Esto significa, en primer lugar, que uno se hace práctico, como un abogado que debe decidir sobre un determinado caso para el cual, en primera instancia, él no tiene conocimiento de causa. De la misma manera, los filósofos tienen que hacerse prácticos y no pensar, desde un principio, que ellos son entendidos en la materia por su filosofía. Ellos tienen que colocarse en la situación, tienen que prestar atención, tienen que intentar, en los hechos, intervenir nuevamente en las ciencias, lo que, eventualmente, puede resultar crítico. Si entonces se presentan cuestiones éticas,

ellas también pueden ser trabajadas seriamente desde una perspectiva filosófica.

Temo que pueda surgir una ética de las grandes prohibiciones. Mi pregunta es si esto no es, igualmente, peligroso. ¿No tiene, esto mismo, las consecuencias secundarias que se pueden describir como efectos de anulación del esclarecimiento? Por esta razón, siempre abogué por una ética no censuradora o por una ética apacible. Es necesario también hablar no sólo de tecnologías pacíficas, sino de una ética pacífica.

El otro punto que el señor Glotz mencionó son los explotadores de conciencias, a los que naturalmente también me opongo. Yo diría que si los filósofos se convierten en gurúes, entonces algo no funciona bien con su filosofía. Los filósofos deberían hacer de los gurúes algo totalmente superfluo. Esto significa —ciertamente para mí y tal vez comiencen allí las diferencias, señor Glotz—, entre otras cosas, que la cuestión de la conciencia es rebajada. Yo hablo de buen grado de una dieta para las expectativas en relación con la conciencia. Así como debemos mantener una dieta, debido a que lentamente nos fuimos volviendo cada vez más corpulentos, así también sería bueno hacer una dieta para las exigencias del alma.

P. G.: Todavía no encontré el punto por el cual pueda debatir con usted.

O. M.: El señor Achenbach leyó al comienzo una sentencia que, de modo especial, reúne todo lo que hace felices a los filósofos. Usted dijo que a la izquierda le faltaría una filosofía, que ella la habría perdido y que por eso le iría mal a la izquierda.

Pero hay un filósofo muy importante, significativo, que estaría disponible para la izquierda y que, sin embargo, ella siempre pasa por alto: Hermann Lübbe. Ahora seguramente discutiremos.

P. G.: No es así como usted cree. Pues si yo antes polemicé contra el hecho de moralizar, entonces ahora también podría hacerlo con Lübbe. En algún momento él fue miembro del SPD, tal vez todavía lo sea. En la lucha por el movi-

miento estudiantil, éramos, ciertamente, de diferente opinión en miles de puntos relativos a la política universitaria. Pero esto no significa que se excomulga a alguien así. Yo pienso que la disputa entre nosotros se podría concentrar en los siguientes puntos: primero, yo soy escéptico cuando se dice que las ciencias del espíritu son una ciencia de la compensación. Si, por ejemplo, en las huelgas universitarias se van a replegar ahora las ciencias humanas porque la técnica es moderna, entonces considero esto un error mayúsculo. Supuestamente hay que abreviar. Pero decir que ninguno de nosotros necesita las ciencias humanas —¿a quién le interesa todavía la egiptología?— es, realmente, una conclusión falsa y apresurada. Yo creo que no se debería defender una teoría desde el lema *para la realidad y para el desarrollo de la realidad son competentes las ciencias naturales, y para el consuelo de que nada es ya tan hermoso como tal vez fue o como la gente cree que fue son competentes las ciencias del espíritu*. Esto es así se trate tanto de la historia como de la filosofía. Ésta sería una falsa tesis de la compensación.

El segundo punto en el que se asienta mi crítica es su diferenciación, aparentemente muy clara, entre desencanto y cultivo de la utopía. Yo preferiría instalarme entre estos dos extremos. De hecho, en algunos puntos es necesario el desencanto. Cuando la gente se pone histérica, hay que desencantarla. A la inversa, existen utopías que yo no querría en absoluto cultivar, porque no tiene sentido y conducen a los hombres a la infelicidad, lo que ahora parece estar nuevamente de moda. Lo voy a esclarecer mediante un ejemplo. Hace un rato nombré a Heidegger. Usted dijo que es un filósofo importante. Eso es prácticamente indiscutible. Sólo que encuentro falsa la seducción por lo metafísico y *sólo-por-lo-metafísico*, por la preocupación por el día y la noche y nada más. Ya no se puede vivir porque se existe en una preocupación permanente. Por el contrario, me parece hermoso *Die Sorge geht über den Fluss [Las penas se van por el río]*, ese pequeño libro de Hans Blumenberg, a diferencia de la novela de Peter Handke *La ausencia*. Cómo el soldado, la

mujer y algunas figuras míticas huyen de una realidad espantosa que encierra mucho menosprecio por la vida práctica. La capacidad, por lo tanto, el arte de *no prestar atención* activamente, como el mismo Handke la llama, es algo que naturalmente se puede aprender de Heidegger y considero esto muy peligroso en el mundo en el que vivimos. Sin embargo, este arte lo dominan cada vez más personas que se retiran a sus jardincitos, se conmueven y se dicen: la historia, indudablemente, no tiene sentido. Contra esto lucho.

G. B. A.: Simplificando, se puede decir que la izquierda siempre tuvo algún tipo de relación con una especie de filosofía del cambio, una filosofía activa del cambio —por eso mencioné esa famosa cita de Marx—. Ahora, usted está sentado frente al filósofo que se entretiene y que además también toma en serio la reescritura de la "Tesis núm 11 sobre Feuerbach" de la siguiente manera: los filósofos cambiaron el mundo sólo haciéndolo diferente; se trata de embellecerlo. Ahora bien, no pregunté si no es Odo Marquard el filósofo que contribuye a que el agua filosófica de la izquierda sea desviada. Muchos dicen: si estos Marquards representan a la filosofía, entonces el conservadurismo está pasando por un buen momento. Lothar Späth dijo recientemente en la FAZ *que él considera que la filosofía afronta grandes días, pues a él le llamó la atención que el año pasado (1987) en todos los grandes encuentros científicos, en los que anteriormente tenían la palabra los sociólogos, luego los físicos y los químicos, ahora estaban los filósofos en un primer plano. Pero la pregunta es "¿para qué los filósofos?" ¿Son ellos, todavía, filósofos del cambio? ¿Son movilizadores o son, más bien, filósofos de la observación y evaluación, o sea, escépticos, conservadores, observadores y afirmadores, en lugar de críticos?*

O. M.: Si veo esto correctamente —por cierto yo estuve y también hablé en algunos de estos encuentros que menciona Späth— ésos eran, naturalmente en parte, los filósofos que eran escépticos, pero no solamente. Yo no creo que se pueda caracterizar a Jürgen Mittelstrass, por ejemplo, como escéptico. Yo diría que la impresión de Späth fue más bien el resultado de un enfrentamiento con una paleta bien colo-

rida. Y así es como debe ser. Späth, en su pequeña intervención, se refirió también al problema de las ciencias del espíritu, de la cultura. Se le preguntó: "usted como fanático de la tecnología, ¿se volvió súbitamente el descubridor de la cultura? ¿A qué se debe esto?" En ese contexto, él realizó esa mención.

P. G.: Pero él sigue, en primer lugar, sólo una moda, señor Marquard. También es correcto que ahora, en lugar de sociólogos, allí se sienten filósofos. Sin embargo, en diez años, probablemente no se siente ya ningún filósofo en el podio porque se habrá descubierto una nueva moda. Por eso, los filósofos serán, no obstante, igualmente importantes, estén en el podio o no.

G. B. A.: ¿Pero cuál es la razón por la que ahora, en la discusión interdisciplinaria, están de moda los filósofos? Si en diez años ellos están todavía ahí sentados, seguirá siendo una moda. Si en treinta años todavía permanecen sentados, ya no será una moda.

O. M.: Yo soy un hereje. No considero para nada deseable que los filósofos permanezcan allí sentados. Es importante que sean escuchadas las diferentes voces de las ciencias. Hay que dejar que todas las voces se expresen. Yo creo que aquellos que organizan coloquios e invitan oradores también deberían pensar en esto. ¿Por qué los filósofos están de moda en este momento? Los filósofos tienen la palabra cuando las cosas se vuelven poco claras, cuando las cosas entran en movimiento. Yo podría concebir que esto es así en estas circunstancias. Y esto sería, para mí, una concepción deseable. Cuando las cosas se vuelven complejas, cuando, por lo tanto, aumenta la necesidad de orientación, entonces podría ser que los filósofos fueran interrogados de modo especial, que se orienten hacia ellos expectativas particulares que ellos algunas veces no pueden satisfacer. Ya existe una crisis de la filosofía. Pero yo creo que tienen razón quienes dicen que no sería una crisis por inutilidad sino una crisis por pretensiones exageradas. Por el momento, tal vez se espera más de lo que podemos dar, si bien se espera esto de nosotros con toda razón. Debemos esforzarnos.

G. B. A.: ¿Qué es lo que se espera entonces?

V. B.: Hace un momento el señor Glotz marcó la diferencia entre ciencias del espíritu y otras ciencias. Yo sé que esto juega un papel, actualmente, en la discusión política. Se trata de cargos de profesores y de la distribución de capacidades dentro de las universidades. La ciencia que yo practico está básicamente interesada en desplazar estas fronteras. En la técnica regular y en la técnica de transferencia de datos fue introducido nuevamente el concepto de información, un viejo concepto filosófico cubierto de polvo. Esto es, en la actualidad, algo que se puede comprender matemáticamente, que ciertamente tiene todavía sus aspectos oscuros. Así, la relación entre la asignación de significado y la información fue siempre un problema filosófico. Una porción de las ciencias del espíritu penetró aquí en el ámbito en el que se puede calcular, instalar computadoras y realizar mediciones al estilo de las ciencias naturales. Algo muy similar ocurrió con la lógica. Éste era también un viejo concepto en la filosofía que, en realidad, ya no interesaba a nadie. Súbitamente, no existe ya una lógica, sino que existen lógicas. Diferentes computadoras tienen diferentes lógicas, se habla incluso de una lógica del cerebro. Tuvo lugar un increíble florecimiento de la lógica moderna debido a que se intentó reproducir la lógica mecánicamente. Algo similar sucedió, como se dijo, en la investigación lingüística y también en el intento de resolver mecánicamente el fascinante problema filosófico del reconocimiento de formas. Grandes esferas de lo que en mi juventud se habría clasificado, sin duda, como ciencias del espíritu, actualmente son partes constituyentes de la esfera tecnológica y de las ciencias naturales. En el presente, creo yo, se le reclama a la madre filosofía que convoque nuevamente a sus hijas e incluso, tal vez, que les muestre el camino cuando discuten entre sí con insensatez.

O. M.: Quiero agregar algo a la censura de la compensación que realizó el señor Glotz. Yo sé que el concepto de compensación no es la yema del huevo. Yo llegué al concepto de compensación de la misma manera que se llega a los conceptos en general. El concepto se introduce en uno; se le

investiga entonces históricamente, por eso uno tiene especiales relaciones con él; se conocen matices de este concepto, que son muy diferentes; luego se le utiliza honradamente y se generan con ello también malentendidos. Yo diría que es cuestión de las ciencias naturales y de la filosofía, que en grandes porciones —si bien no en su totalidad— pertenece cada vez más a las ciencias del espíritu, reaccionar ante los déficit. Esto no significa, simplemente, reaccionar de manera tal como para generar una nivelación. Existe también una compensación hacia adelante que consiste en ser dirigida. Si realmente formulé esta tarea junto con el concepto es algo que debo preguntarme oportunamente. Y dado que recibo mucha crítica en este sentido, debería, en lo posible, elegir otro concepto.

G. B. A.: ¿A qué déficit en la política debe reaccionar la filosofía?

P. G.: A la *absolutización* de la razón instrumental. Esto significa que ya no se piensa acerca del objetivo, sino que sólo se refleja el camino hacia el objetivo. Sin embargo, éste es un vicio muy frecuente; más que un vicio, es una perversión. Considero, en efecto, muy importante la crítica a esta razón instrumental. Con esto me distancio no sólo de los llamados filósofos de derecha sino también de los de izquierda, de esa repugnancia por el mundo moderno que, por ejemplo, se transluce un poco en la *Dialéctica del Iluminismo* de Horkheimer y Adorno. Esta aversión hacia el jazz, los bonzos sindicales y el positivismo que se abre paso en ellos es demasiado para mí. La crítica de la razón instrumental es necesaria asimismo, justamente, frente a la política, donde frecuentemente buscamos científicos para que emitan alguna opinión y nos describan cómo podemos seguir un determinado camino sin discutir el objetivo. Cuando los filósofos nos obligan a discutir también sobre los objetivos, esto es, entonces, correcto.

Esta transmisión salió al aire por primera vez el 25 de enero de 1988

ÚLTIMA CERTIDUMBRE. EL FUNDAMENTALISMO EN LA FILOSOFÍA

Una discusión entre Hauke Brunkhorst, Vittorio Hösle y Thomas Kesselring, moderada por Gerd B. Achenbach

Gerd B. Achenbach (G. B. A.): Nuestro tema se denomina "Última certidumbre. El fundamentalismo en la filosofía". Permítanme comenzar con una pequeña anécdota. A comienzos de los años setenta, cuando en las universidades alemanas las comunidades de trabajo de izquierda *leían y estudiaban los textos de Karl Marx de la misma manera que otros, tiempo atrás, lo hacían con los Testamentos durante las horas de Biblia, el filósofo Hermann Lübbe se presentó en un congreso filosófico con la famosa edición berlinesa oriental de* El capital *encuadernada en azul bajo el brazo; colocó el libro sobre el púlpito y comenzó su exposición con la acotación a la vez elegante e irónica: "Mis muy distinguidas damas y respetables caballeros, tenemos nuevamente un libro sagrado...". Y, en realidad, para muchos, los textos clásicos del marxismo leninismo constituían el piso sobre el cual uno creía estar parado con certeza de una vez por todas.*

Es por todos sabido que estos hipotéticos fundamentos muy pronto se desmenuzarían. Mi pregunta es, por lo tanto: ¿todo se mueve desde entonces? ¿O se preparan otros fundamentalismos? ¿Es de temer o, por el contrario, es deseable que en la filosofía se encuentren una vez más últimas certidumbres?

Hauke Brunkhorst (H. B.): Actualmente, la situación en la filosofía no es exactamente ésa. La corriente principal de la filosofía actual es escéptica frente a los textos sagrados, aunque no totalmente, pues existe toda una serie de filósofos que descubren nuevamente lo sagrado, pero ya no tanto

en el sentido de una concepción fundamentalista del mundo. Lo sagrado en el sentido de una concepción fundamentalista del mundo no es de gran interés, al menos para los filósofos contemporáneos.

G. B. A.: Pero, de todos modos, ésta fue una forma de certidumbre. Se discutía sobre la base de Marx y Engels y se sabía dónde se estaba parado. *¿Esto ha cambiado el mundo, señor Kesselring, pues, ciertamente, la intención era modificar el mundo con este fundamentalismo?*

THOMAS KESSELRING (T. K.): Sí, seguramente esta *Biblia azul* cambió el mundo. Sólo que, mientras tanto, se llegó a la conclusión de que no se quería necesariamente esta clase de cambio del mundo. Yo veo la situación de la filosofía actual como si más bien se estuvieran buscando nuevas bases y fundamentos. Creo que esto es, desde hace mucho, una de las tareas trascendentales de la filosofía: encontrar nuevos fundamentos.

G. B. A.: Señor Hösle, se sospecha que usted considera las fundamentaciones últimas como la tarea y misión de la filosofía.

VITTORIO HOSLE (V. H.): Sí, por un lado soy sospechoso de ello; por el otro, también en buena sociedad, pues ésta fue, ciertamente, desde la Antigüedad, la definición de filosofía. Como el primero que entendió la filosofía como la ciencia de los más altos principios, de esos principios, que son simplemente supuestos de todas las ciencias, y que intentó encontrarlos de forma reflexiva, debe mencionarse a Platón. Y el programa que inauguró Platón condicionó de tal manera la historia de la filosofía occidental hasta nuestros días, que el famoso matemático y filósofo A. N. Whitehead pudo decir que toda la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de anotaciones sobre Platón, incluyendo también su concepto de la filosofía. Este programa, modificado, se volvió nuevamente muy importante en los comienzos de la Edad Moderna para la fundamentación de las ciencias modernas. Pensamos, especialmente, en Descartes, a quien le debemos una transformación de la geometría, una nueva fundamentación para acceder a la naturaleza —sobre cuyo

lado funesto todavía tenemos que hablar—, pero a quien asimismo le debemos un ideal de fundamentación que, justamente, la filosofía siguió hasta avanzado nuestro siglo. Por ejemplo, Husserl puso el título de *Meditación cartesiana* a uno de sus trabajos más relevantes, en referencia a este programa de Descartes. Y yo también me atengo a este programa, si bien con limitaciones.

H. B.: En parte, usted tiene razón seguramente, pero un destacado discípulo de Husserl, Martin Heidegger, consideró precisamente este camino como un camino hacia el error —y Nietzsche también lo hizo—. Filósofos como Heidegger y Nietzsche son mucho más relevantes actualmente, para este clima intelectual, que Descartes y Platón. Si se quiere resumir en un concepto el espíritu de este tiempo, entonces se puede decir: Platón es el principal enemigo de toda la corriente posmoderna.

G. B. A.: Quiero resumir brevemente esto. Vittorio Hösle dice: "Los filósofos, al menos los antiguos, echaron las bases y, con ello, crearon los presupuestos sobre los cuales se construyó el resto". Hauke Brunkhorst dice: "En el presente, uno se pregunta si un edificio moderno todavía necesita estos fundamentos". ¿Esto es así?

H. B.: Sí. Se dice, incluso, que estos fundamentos son demasiado sólidos, que nos encierran y ya no nos dejan salir. Las metáforas que se citan contra estos fundamentos indican que se quiere salir al exterior, salir del edificio; por ejemplo, la metáfora de la caverna. Semejantes metáforas son interpretadas en la actualidad como intentos por salir de este pensamiento fundamentalista que impregnó la totalidad de la filosofía occidental. Así, nos encontramos, naturalmente, ante el gran problema de que, como frecuentemente ocurre en estos movimientos impregnados de escepticismo, se arroja al niño junto con el agua de su baño y se rompe con toda la tradición de la razón. Yo pienso que en esta discusión no deberíamos perder de vista el hecho de que el fundamentalismo filosófico es algo muy diferente de lo que se suele relacionar comúnmente con el fundamentalismo —ese neofundamentalismo religioso que se puede observar

en el mundo islámico, pero no sólo allí, ya que también en el mundo occidental existen muchas sectas y corrientes fundamentalistas—. Sin embargo, este fundamentalismo es algo totalmente diferente del fundamentalismo de la filosofía. No debemos olvidarnos nunca de que el de la filosofía siempre fue un fundamentalismo de la razón y no de lo irracional.

V. H.: ¿Puedo decir algo aquí? Creo que éste es, en realidad, el punto principal. No se trata sólo del principio formal de la fundamentación que realmente puede conducir a ciertas formas rígidas del dogmatismo. El señor Achenbach comenzó con el marxismo, el señor Brunkhorst fue más lejos con su censura a las formas religiosas del fundamentalismo. Se trata entonces también del principio en cuanto al contenido que debe ser fundamentado allí. Y el fundamentalismo de la filosofía occidental proporcionó la base para el desarrollo del moderno Estado de derecho, para el desarrollo de los derechos humanos modernos. La idea de que realmente existe algo así como determinados derechos inalienables ciertamente hizo historia. La declaración estadunidense de la independencia comienza con el enunciado de que debe ser considerado como evidente, como una verdad cierta, que todos los hombres fueron creados iguales, que todos ellos tienen el derecho a la vida, a la libertad, a la búsqueda de la felicidad. Quiero señalar esto sólo para no sacar conclusiones políticas apresuradas. El fundamentalismo, tal como es sostenido en la filosofía, muchas veces se entendió justamente como baluarte contra el fundamentalismo irracional en la política.

Un ejemplo que me gusta siempre mencionar es el siguiente: para los fundamentalistas existen algunos principios morales básicos que, al mismo tiempo, nos permiten establecer algunas cosas en la esfera del derecho y afirmar que esto es algo más que un simple resultado del consenso, que esto es algo más que un simple desarrollo histórico. Esta interpretación gobernó la historia europea del derecho hasta el siglo XIX, en el que, bajo la influencia de pensadores como Nietzsche, se abandonó nuevamente esta idea. Sólo quedó el positivismo del derecho. Y este positivismo del derecho

encontró su expresión, entre otras cosas, en la formulación de la Constitución de Weimar, según la cual cualquier artículo de la Constitución puede ser derogado por una mayoría de los dos tercios. Este problema fue discutido muy intensivamente durante los años veinte y treinta en Alemania. Y, paradójicamente, los antifundamentalistas liberales extremos sostenían, en aquel entonces, que si los dos tercios derogan los derechos humanos, entonces esto era correcto pues no existe ningún criterio acerca de un derecho razonable frente a mayorías fácticas. Mientras, las personas más bien conservadoras afirmaban que esto era inadmisible, pues llevaría a la autosupresión de la democracia y de los derechos humanos. Carl Schmitt, en su libro *Legalidad y legitimidad*, examinó este problema. Él escribió esa obra en julio de 1932. Al final dice: "de lo contrario, la realidad se vengará". Medio año más tarde, Hitler se convirtió en canciller del Reich. Dos meses después, en el marco de una ley de plenos poderes, se derogó la Constitución de Weimar.

Nuestra ley fundamental es, en este sentido, mucho más fundamentalista que la Constitución de Weimar, puesto que el artículo 1 y el artículo 20 no pueden ser modificados. Ni siquiera una mayoría de los dos tercios, ni siquiera una mayoría del cien por ciento puede derogar estos dos artículos fundamentales. Así lo determina el artículo 79 (III). Esto me parece un retorno a ciertas convicciones fundamentalistas en el derecho, que nos muestra claramente que muchas veces el fundamentalismo protege mejor los derechos relacionados con la libertad que un extremo liberalismo y relativismo.

G. B. A.: Si los avances irrenunciables en cuanto a la libertad están a salvo de un modo tan perfectamente irrevocable y, con ello, tranquilizante —como dice Hösle—, cabe preguntar: ¿qué tiene que hacer, entonces, todavía, la filosofía?

T. K.: Desde un punto de vista histórico, se puede decir que la filosofía se entendió siempre como una disciplina que fundamenta los derechos, que fundamenta las normas, etcétera. Pero, justamente, en la situación actual se le agrega una tarea adicional. Nosotros discutimos en realidad sobre dos posiciones extremas; por un lado, el relativismo de los

posmodernos —esto es casi un relativismo total— y, por el otro lado, el fundamentalismo —que parece ser estrictamente lo opuesto—. En algún lugar en el medio está el consenso. Nos encontramos hoy ante cuestiones globales en las que es necesario buscar por primera vez un consenso mundial. Y ésta es la tarea de la filosofía, de la hermenéutica: ¿cómo es posible la comprensión, cómo es posible prácticamente? ¿Qué normas éticas existen en nuestra cultura y en otras? ¿Existen normas universalmente válidas? ¿Qué significaría la existencia de semejantes normas? ¿Qué papel desempeñan aquí las diferencias culturales y, y, y,? ¿Cómo podemos resolver por este camino los problemas prácticos que se presentan?

G. B. A.: Voy a intentar resumir esto: son necesarios algunos principios fundamentalmente reconocidos e indiscutidos —por ejemplo, los derechos humanos— para que, sobre esta sólida base, sean posibles e inofensivos el liberalismo, el relativismo y el pluralismo posmodernos. ¿Puede decirse esto así?

T. K.: Hacen falta, por lo menos, reglas para la comprensión.

G. B. A.: Nuestro tema es "Última certidumbre". Se puede decir, entonces, que ciertas cuestiones están resueltas en la medida en que ya no representan cuestiones: la esclavitud no debe —o bien, no puede— ser, eso sería un ejemplo. Es cierto aquello que no es problemático. Pero ¿cuáles son, entonces, las cuestiones que realmente nos agobian y nos preocupan como cuestiones en el presente?

H. B.: Se produjo una gran confusión por el movimiento posmoderno, una confusión categorial que parte de una oposición dicotómica y estricta —aquí, pluralismo, y allí, universalismo—, y que ya no contempla en absoluto la relación interna entre pluralismo e individualismo, por un lado, y universalismo, por el otro. Es absolutamente imposible organizar una sociedad pluralista sin un *fundamentalismo de los derechos humanos*, así lo llamaría ahora, sin un estricto universalismo en cuanto a los derechos humanos, que no admita excepciones, tal como Kant, dentro de su rigidez, lo señaló de modo permanente. Determinados principios deben ser reconocidos por todos, para que cada uno pueda

ser puesto en vigencia. Cada uno de ellos debe ser puesto en vigencia individualmente, y cada grupo debe ser respetado como grupo particular. Y en esta palabra "cada" ya se encierra un universalismo, que se presupone para que una sociedad pluralista sea de algún modo posible, una sociedad que no someta a ninguna persona ni a ningún grupo.

T. K.: Tal vez se pueda utilizar como ejemplo la palabra "tolerancia". Quiero decir que el pluralismo no es posible sin tolerancia. Pero la tolerancia es una idea que sólo puede experimentarse cuando esta actitud es, a su vez, tolerada por uno mismo. Uno sólo se puede mostrar tolerante frente a otros grupos que a su vez toleran esta actitud. La tolerancia tiene que ser posible, entonces, sólo en pequeños grupos o, justamente, como tolerancia universal, que sólo es posible cuando todos éstos practican la tolerancia universal. Eso es lo que muestra este ejemplo del señor Brunkhorst.

V. H.: Podemos observar aquí una dialéctica interesante. La dialéctica es un modo de pensar que muestra cómo dos posiciones opuestas, cuando son absolutizadas, se transforman en la contraria, y cómo sólo una unión razonable de ambas tiene la posibilidad de llegar a un equilibrio y de sustraerse al permanente cambio de las posiciones contrapuestas. En realidad, justamente los derechos de libertad de la sociedad moderna, por los cuales estamos —con razón— tan orgullosos, son los que constituyen una prestación increíble del fundamentalismo extremo en el sentido de que, en el marco de un largo proceso histórico, se desarrolló un consenso acerca de que existe algo así como los derechos humanos generales. La cuestión de la esclavitud está actualmente resuelta entre nosotros, pero no está resuelta en todos los lugares del mundo. Incluso en los Estados Unidos fue necesaria una guerra civil muy sangrienta para resolver esta cuestión. Y aquellos que sostuvieron que ciertos principios fundamentales deben ser universalmente válidos nos dieron a todos la posibilidad de desarrollar, dentro de ciertas fronteras, los derechos a la libertad.

Inversamente, me parece a mí que aquellos que exageran estos derechos a la libertad, como es tendencia entre los pos-

modernos, se encuentran sin argumentos frente a alguien que delimita brutalmente estos derechos. Pues, cuando otro delimita brutalmente el derecho a la libertad de alguien, sólo puedo tener el derecho de proceder contra él sobre la base de un derecho humano universal. Vimos frecuentemente que los posmodernos se comportaron de un modo extraordinariamente indiferente ante brutales violaciones a los derechos humanos en distintos Estados. La liberalidad extrema posmoderna conduce, entonces, a que se contemple con mayor o con menor indiferencia cómo los regímenes reaccionarios, que todavía no internalizaron los principios universales, proceden contra su propio pueblo. Se dice: no tenemos derecho a juzgarlos porque tienen otra cultura. En este punto me parece mucho más aprovechable la clásica posición racional de todas las personas del mundo.

G. B. A.: En nuestra charla, los posmodernos están presentes tan sólo como fantasmas a los que, por eso mismo, podemos increpar sin peligro —no invitamos a ningún representante oficial del pensamiento posmoderno—, pero, de todos modos, es bueno si usted habla del hecho de que algunas formas del fundamentalismo son verdaderamente atacadas por el sector posmoderno, por ejemplo, bajo el lema del eurocentrismo: *Europa habría desarrollado una determinada forma de racionalidad y sentido común, y, por eso, se sentiría llamada a curar al resto del mundo con esta conquista. El resto del mundo debe nutrirse del espíritu europeo. ¿Esto es un fundamentalismo europeo?*

T. K.: Por cierto, la idea del imperialismo está fuertemente ligada a Europa. Justamente, cuando se piensa en el sur, en los países del Tercer Mundo, el imperialismo es, por así decirlo, lo que en primera línea se asocia con la palabra "Europa". Pero esto es sólo un lado. Yo ya pienso que la otra cara de la moneda es, precisamente, el surgimiento de normas universales, por ejemplo, el principio de tolerancia. Este es un principio occidental, pues sólo existe una convivencia global sobre la base de la tolerancia. Ambas cosas son permanentemente confundidas. Además, lo empírico es, naturalmente, de enorme importancia. Una cosa es encontrar un

idioma común, otra cosa es poder repetir también la experiencia de los otros. Y allí termina el universalismo. Por decirlo así, es necesario averiguar cuáles son los límites del universalismo. ¿Se puede, en verdad, ser universal? Por cierto, la matemática es universal como ciencia. La pregunta es si existe algo así como normas éticas que sean universalmente aplicables. En la mayoría de las religiones, por ejemplo, se conoce la llamada *regla de oro*: "Lo que no te gusta que te hagan a ti no se lo hagas a otros". Esto se encuentra en el islamismo, en el budismo, en el cristianismo, en el judaísmo. Pero ¿qué se concluye de ello? Para poder aplicar concretamente esta regla, tengo que saber lo que el otro quiere. Yo no puedo suponer que el otro debe querer necesariamente lo que yo quiero. Tal vez él prefiera comer pescado y yo, carne. Si le ofrezco carne, entonces ya cometo un error. Esto muestra que la realización de las normas universales debe ir de la mano con la experiencia de los intereses de los otros.

V. H.: El problema decisivo de los países del Tercer Mundo es su búsqueda de identidad. Y la identidad es un problema muy difícil, justamente, en una época muy incierta. Mucha gente tiene crisis de identidad en el presente, incluso pueblos enteros tienen crisis de identidad. Pienso que hay tres puntos importantes en la resolución de las crisis de identidad: el primer punto, para un universalista, es que se busque reconocer lo razonable. Ante la razón, ante lo general, no podemos ser nosotros mismos porque, justamente, la razón es nuestro fundamento. Pero la razón es siempre una condición sólo necesaria pero no suficiente. El otro supuesto para una búsqueda inteligente de la identidad es, me parece, la propia historia y el propio pasado. Las culturas que reprimen su propia historia y su propio pasado no pueden llegar a ser ellas mismas. Y seguramente, para muchos países del Tercer Mundo existe el peligro de que, mientras se nutren de la cultura europea para conocer, digamos, la razón, reprimen su propia historia. Es necesario precaverse de esto. Estas personas tienen que hacerse cargo de su historia. La arrogancia con la que muchos europeos sonríen ante los in-

tentos, por ejemplo, de los latinoamericanos, de retomar su propia tradición no es buena en absoluto. El tercer aspecto se refiere al hecho de que, así como una persona, muchas veces, madura a través del encuentro con otras personas, así como se profundiza la propia identidad en el amor hacia otras personas, así también el encuentro con una cultura totalmente diferente puede conducir a que uno se entienda mucho mejor a sí mismo. En ese sentido, pienso que tiene que ser intensificado el intercambio de culturas. Pero, como dijo muy correctamente Thomas Kesselring, este intercambio tiene que estar orientado a participar también en la vida de estas personas, y esto significa que intercambiamos no solamente argumentos, sino que intentamos asimismo adentrarnos en la vida de esta gente. Y esto no ocurre si nosotros desembarcamos siempre en un hotel europeo.

H. B.: A diferencia del señor Hosle, me gustaría defender a los posmodernos del ataque que él llevó adelante en su penúltima intervención con una obviedad filosófica, muy clásica, como si nuestra ley fundamental fuera, en cierta medida, la realización de ideas que se encuentran ya en esencia en *El Estado* de Platón y, si no es allí, entonces en leyes quizás más liberales o en algún lugar de la Antigüedad clásica. Esto me parece una conclusión demasiado rápida y demasiado especulativa. Muchas de las objeciones que se opusieron a este atrevido uso especulativo de los filósofos, no sólo por parte de los posmodernos, sino también, mucho antes, por parte del escepticismo materialista de la Antigüedad, deben ser tomadas muy en serio, justamente, desde una posición en la que se quiera defender la razón.

La razón, dice Kant, no debe ser ya dogmática. Y el reproche que Kant dirigió en 1781 a toda esta tradición europea afirmaba que, desde Platón hasta la actualidad, todo es dogmatismo. Si realmente queremos salvar a la razón —y ahora vuelvo sobre lo que acaba de decir el señor Kesselring—, entonces tenemos que ponerle límites. Este *ponerse-límites-a-sí-mismo* es, precisamente, la racionalidad y, sin duda, la única racionalidad que todavía podemos defender en la modernidad. Pero de ahí se concluye que debemos comportar-

nos de un modo diferente frente a todas las corrientes posmodernas, escépticas y neoescépticas. Sin duda, ellas nos muestran, bajo ciertas circunstancias, los límites, que hasta ahora ni siquiera vimos, de la razón. En este sentido, hay algo nuevo en ello. No es una casualidad que, justamente en la ley fundamental, aparezcan ciertos parágrafos inmunizados contra las decisiones de la mayoría, a saber, las cláusulas de los derechos humanos; pero un filósofo que en el presente hiciera un dogma filosófico de estos parágrafos debería considerarse como un dogmático; esto es, como alguien que sustrae algo sustancialmente indestructible de la fundamentación y de la discusión. La experiencia de que en nuestro mundo no existe nada indestructible debería ser tomada más en serio. Horkheimer escribió una vez: la filosofía se caracterizó, siempre, por un optimismo metafísico, ideas eternas, ideas indestructibles, por un lado, y pesimismo social, por el otro. Podría añadirse, y así lo pensó Horkheimer: a la inversa sería mejor. El relativismo, el escepticismo y el escepticismo materialista siempre tendieron con fuerza a lo contrario, al optimismo social y al agnosticismo metafísico.

G. B. A.: Esta afirmación comprometida cierra una de las cuestiones y nos da, con ello, la posibilidad de abrir otra. Llegamos así a una nueva ronda de preguntas: hablar de las últimas certidumbres sólo tendría, probablemente, un sentido provocador si los hombres, en el presente, no necesitaran disponer de certidumbres cuando se encuentran inseguros; si ellos no perdieran una última certidumbre no sólo en esta o aquella cuestión, sino, de alguna manera, en todas las cuestiones. Y mi impresión es que éste es el caso. Pero ahora debemos diferenciar dos cosas: por un lado, puede decirse —Vittorio Hösle lo hizo elocuentemente— que, en el transcurso de su larga historia, la filosofía elaboró con éxito fundamentos que actualmente ya no serían vistos como necesarios, pero que están ahí y se sostienen; por otro lado, tampoco es una misión de los fundamentos el ser vistos. Su definición es, justamente, no ser percibidos. Ellos deben servir de sostén, no ser observados o discutidos. Por otra parte, en cuanto al tema del fundamentalismo los hombres quieren saber a qué atenerse, dónde

están ubicados. Y ahora mi pregunta: ¿existe una oferta filosófica que pueda dar respuesta a estas preguntas? Y, además, ¿sería bueno que los hombres pudieran plantearle a la filosofía semejantes preguntas y que éstas sean respondidas de un modo amable, seguro y cierto?

H. B.: Eso sería terrible.

G. B. A.: Usted dice: un fundamentalismo semejante sería tremendo. ¿Esto significa que es una distinción vivir en la inseguridad? ¿Estar inseguro es, si cabe, un privilegio humano defensivo? Señor Kesselring, ¿qué opina usted?

T. K.: Tengo una opinión totalmente diferente. Yo creo que uno de los problemas actuales es un creciente miedo ante el futuro. Existen dos problemas importantes que pueden darle miedo a uno: por un lado, toda la situación ecológica, y por el otro, los sucesos en el Este y en el Sur y, ligado a esto, el creciente número de movimientos migratorios. La gente joven está atemorizada. Y cuando se analiza la forma en que se constituye este miedo, generalmente está ligado a una falta de conocimiento. No se conoce el futuro, tampoco se sabe qué hacer. Y yo creo que es la tarea de todas las disciplinas, incluyendo la filosofía, encontrar respuestas a esto.

G. B. A.: El señor Hösle nombró hace un rato a Descartes. Este filósofo, de destacada importancia para el ingreso a la modernidad, buscó y, también supuestamente, encontró un fundamento, sobre el cual él creía poder seguir pensando con certeza. Pero esto fue válido, como él mismo descubrió, sólo para la filosofía teórica, no para la práctica, donde se trata la cuestión acerca de ¿qué debo hacer? *Para la filosofía práctica o para la ética Descartes no pudo encontrar un fundamento cierto y, más tarde, aclaró que probablemente nunca se le podría encontrar. ¿Qué se podía hacer? Entonces, Descartes se valió de una —como él la llamó—* moral provisoria, *que, por lo tanto, sólo sería útil momentáneamente o de un modo transitorio hasta que se encontrara, eventualmente, una certeza también en las cuestiones prácticas. Pero ahora tengo la siguiente impresión: cada vez que los filósofos creyeron haber encontrado fundamentos verdaderamente sólidos, muy rápidamente fueron desenterrados y transformados los de sus se-*

guidores. En otras palabras, lo que fue pensado para la eternidad siempre tuvo poca duración. Por el contrario, aquello que fue pensado con pretensiones más recortadas, más limitadas, de un modo provisorio, transitorio, sin una certeza última de verdad —por ejemplo, la gran cantidad de consejos sustanciales y advertencias prácticas— se puso de manifiesto como sorprendentemente resistente al desuso. En el caso de Descartes, se puede decir que, en la actualidad, ya nadie piensa sobre la base de su autoconocimiento. Pero los consejos que su moral provisoria *proporcionó prudentemente son tan actuales y frescos como en aquel entonces. Sin embargo, a Vittorio Hösle esto no le alcanza, tal como supongo.*

V. H.: Sí. No obstante, antes de contestar esto, me gustaría contestarle al señor Brunkhorst, puesto que él replicó muy apasionadamente a mis comentarios anteriores. Sí, señor Brunkhorst, en muchos aspectos estoy de acuerdo con lo que usted dijo, pero no del todo. Por lo tanto, y para poner a un lado algunos malentendidos: yo nunca afirmé que Platón es el padre del liberalismo moderno y del Estado de derecho moderno. Yo sólo quise decir, en forma abreviada, que en Platón se encuentran ideas que son muy importantes, pues Platón, en su crítica a los sofistas, tal como la desarrolla en *La República* o, también, en *Gorgias*, mostró claramente que una concepción que sostiene que, en última instancia, no existen normas obligatorias, sino que todo depende, en mayor o en menor medida, de las relaciones de poder, no puede contribuir a proteger a los más débiles. Y yo considero a esta perspectiva como irrenunciable, si bien no pienso lo mismo de las otras explicaciones materiales. Por ejemplo, la hipótesis del rey de los filósofos me parece un espanto. Sería absurdo que los filósofos se conviertan en políticos, por una razón psicológica muy simple: la perspectiva de los filósofos es muy distinta de la de los políticos. El filósofo intenta contemplar ciertas relaciones en el mundo de las ideas. Si son políticos, entonces tienen que conducir. Deben tener ciertas propiedades en el carácter que son incompatibles con la pura contemplación teórica. Esta tesis se basa en un equívoco psicológico sustancial. Yo pienso

que, tal como lo formuló Aristóteles, carece por completo de sentido que los filósofos participen en los procesos de transformación de la voluntad. Y además pienso que vivimos en un época en la cual la filosofía tiene una función específica: vivimos en un tiempo de cambio de paradigmas. Está muy claro, ya se dijo varias veces, que estamos profundamente inseguros —también yo—. Todos sentimos que suceden cosas muy importantes. Nadie esperó los sucesos de 1989, que mostraron, sin embargo, que el espíritu del mundo todavía se agita y está activo. Todos tenemos, de algún modo, la impresión de que nuestro modo de vida, que durante mucho tiempo consideramos obvio, está fuertemente cuestionado; eso no nos conduce a una mayor felicidad personal y es una de las causas más profundas de los problemas que azotan a la humanidad: y por un lado, la crisis ecológica, por el otro, la polarización del conflicto Norte-Sur y muchos otros más.

En esta situación, y esto nunca lo discutí, el escéptico tiene una importancia increíble. Yo mismo escribí en 1984 un libro *(Wahrheit und Geschichte [Verdad e historia])* cuya tesis central sostiene que el tipo de filosofía que considero como el más razonable sólo puede ser interpretado a través del escepticismo. Así, por ejemplo, Hume es uno de los más grandes filósofos. Pero también hay escépticos malos. Y mi impresión es que mucho de la posmodernidad actual no corresponde al mejor escepticismo. El libro de Lyotard *La condición posmoderna* (1984) me parece, por ejemplo, angustiante por su estrechez categorial para el análisis de los urgentes problemas mundiales. Seguramente, si nosotros queremos entender el mundo actual, de ninguna manera podemos retroceder a los grandes intentos del pasado, pues estos intentos, como usted bien dijo, no se adecuan a la enorme complejidad del mundo moderno ante la cual se horroriza interiormente cualquier persona que analice intelectualmente el problema. Pero pienso que este desarrollo ulterior de la tradición nos permite comprender mejor el mundo actual como el irónico juego, al estilo *dandy,* que caracteriza a muchos posmodernos, si bien no a todos.

H. B.: No debería hablarse de manera completamente

despectiva del *dandysmo* y de lo irónico. Usted mismo dice que, entre los posmodernos, hay pensadores muy variados, pero si usted ahora menciona esto en relación con el extremadamente flojo libro de Lyotard, entonces buscó al enemigo más simple, aquel que usted puede abatir con dos golpes.

V. H.: Pero uno muy influyente.

H. B.: Está bien, pero usted, sin duda, cree en el pensamiento y piensa que los espíritus realmente importantes son, además, influyentes. Sin embargo, también existen filósofos que recogieron el escepticismo de un modo totalmente nuevo y provocador. Platón pensó esto filosóficamente más o menos así —naturalmente, él no era ningún idiota—: no todo es indestructible; no podemos transformar todo en indestructible. Vemos de inmediato esto cuando nos contemplamos: nuestro cuerpo se deteriora. Entonces, esto es el nacimiento del espíritu, del alma y de la interioridad, si se quiere así. Allí hay algo indestructible. Lo indestructible es el alma, y este frágil cuerpo es la prisión del alma. Foucault, por ejemplo, con libros muy prodigiosos sin duda, de importancia no sólo filosófica sino también científica, se colocó en el punto de vista opuesto y dijo que lo correcto era exactamente lo contrario. El alma es la prisión del cuerpo. Yo quiero defender también la razón y este universalismo estricto, muy estricto; sólo pienso que esta crítica a la razón debe ser tomada e intentada muy seriamente, por decirlo así, desde la razón misma. Para ello, no se debería operar siempre solamente con los escépticos, como con un acartonado camarada metodológico, sino entrar en un verdadero diálogo con ellos, que tenga una salida abierta y un momento de contingencia y azar. Hegel sabía que el azar y la contingencia juegan un gran papel, si bien él, al final, resume todo en lo absoluto. Pero tiene que ser un discurso abierto.

G. B. A.: O sea, señor Brunkhorst, que cuando entre los filósofos se habla así, puede decirse que no existe un peligro actual de fundamentalismo filosófico.

H. B.: Yo tampoco veo el peligro actual de un fundamentalismo filosófico.

G. B. A.: Usted le decía recién al señor Hösle: "señor Hösle,

usted, sin duda, cree en el pensamiento". Entonces, si el pensamiento se relacionó muchas veces con las creencias, me planteo esta pregunta: ¿estuvo, por ello, en peligro de volverse fundamentalista?

T. K.: Por una parte sí, por el otro lado no, en tanto el pensamiento no se desarrolla sin las creencias. Eso lo muestra ya el escéptico. El escéptico duda de todo, incluso de aquello de lo que estamos cotidianamente convencidos. Hume mostró que, en realidad, no puede haber normas morales, que nosotros tampoco podemos demostrar si y cómo una serie de acontecimientos se encuentran en una relación causal y otras cosas similares. Todo esto lo creemos. Si seguimos a los escépticos, entonces nuestro pensamiento se sustenta en creencias. Se formulan siempre dos preguntas: ¿qué es lo que se cree? y ¿cómo se justifican las creencias? Yo creo que el fundamentalismo depende de esto último, no de la creencia misma.

G. B. A.: ¿Podría decirse que el fundamentalismo es una filosofía que pretende ser una doctrina completa, cerrada, de la totalidad y de todas sus relaciones? El Karl Marx citado al comienzo fue un intento en este sentido. Su filosofía contenía e interpretaba toda la historia; fue una teoría de la cultura del derecho, de las ciencias, y así sucesivamente.

T. K.: Pero, según mi opinión, esto es algo diferente de la cuestión de la última certidumbre. Por una parte, necesitamos certidumbre; por la otra, nos gustaría poder contemplar la totalidad. Y yo no estoy seguro de si ambas cosas son lo mismo. Para poder contemplar la totalidad, tenemos que poder comunicarnos con otros. Para ello necesitamos, por ejemplo, reglas de la comunicación. Para poder entenderse son necesarios muchos compromisos. Por lo tanto, muchas cosas se basan exclusivamente en el consenso y no tienen fundamento metafísico.

G. B. A.: "Consenso": ésta es la gran palabra en la actualidad, también entre los filósofos. ¿No son, acaso, el discurso sobre el consenso y la búsqueda del consenso una expresión de la inseguridad e incertidumbre básicas?

V. H.: Por un lado, naturalmente, sí. Nadie está contra la

búsqueda del consenso, todo lo contrario. Sólo que —esto es lo decisivo— la búsqueda del consenso no tiene sentido en sí misma si no la basamos, ya desde el comienzo, en la certidumbre absoluta y trascendental —esto es, en el regreso a las condiciones de las posibilidades de la búsqueda del consenso— de que existe una verdad. Si yo tengo la convicción posmoderna, frecuentemente sostenida, de que no existe una verdad, sino sólo el poder y su manifestación en determinadas teorías, entonces no tiene ningún sentido que dialoguemos. Si soy de la opinión de que no puedo entender en absoluto una cultura diferente —y esto fue sostenido por muchos filósofos de nuestro tiempo a raíz del tardío Wittgenstein—, entonces no tiene ningún sentido que yo intente entender otras culturas. Esto significa que así como deseo la sinceridad en un discurso concreto, así también deseo, entre los filósofos y asimismo en la opinión pública, una conciencia de que sólo el reconocimiento de determinados principios fundamentales en la filosofía —así como en la esfera política existen determinadas normas que estipulan el marco dentro del cual se puede desarrollar la libertad— nos da la oportunidad de discutir en consenso todas las cuestiones posibles.

G. B. A.: Cuando se llega al tema del reconocimiento, ¿podría ser que algunas últimas certidumbres *se acrediten simplemente como convenciones? Pero, para terminar, yo querría mencionar brevemente otro punto. Sin duda, existe el peligro de un fundamentalismo del otro lado de la filosofía, de un origen totalmente diferente. Muchas personas se refugian en el esoterismo, se reúnen en torno a gurúes y a sus doctrinas, se evaden, desorientadas, en sectas, que las eximen de pensar por sí mismas. La pregunta es: ¿le confía usted a la filosofía el deber de actuar aquí como un antídoto?*

T. K.: Seguramente, existen peligros contra los que la filosofía nada puede hacer. Sí, éstos son los fundamentalismos, que básicamente no tienen nada que ver con el pensamiento; entonces no veo allí ninguna posibilidad de actuar desde la filosofía. Pero si son fundamentalismos que surgieron del pensamiento, entonces la filosofía tiene una gran posibili-

dad. Naturalmente, queda la cuestión de a qué se tiene que parecer la filosofía para que pueda resolver algo en este contexto, pero seguramente ella tiene que cambiar si quiere tener algún éxito. Es necesario diferenciar entre la filosofía que se cultiva en las universidades y lo que ésta podría ser.

H. B.: Estoy de acuerdo con eso. No confío en absoluto en los filósofos académicos. Creo que van a ser barridos como si nada con el próximo movimiento político fundamentalista. Sin embargo, también creo que las ideas de la Ilustración, que son mucho más que filosofía, pueden oponerse un poco a los fundamentalismos, al menos más que una moral que se obstina discretamente en lo cotidiano y predica siempre la despedida de lo esencial. Debería poder oponerse algo esencial a los fundamentalismos.

V. H.: Si bien hicimos grandes *avances* en la abolición del pensamiento, la filosofía tiene, sin duda, la misión de impedir estos *avances*. Valéry dijo una vez que nos amenazan dos peligros: el orden y el desorden. Y querría, tal vez, terminar diciendo: nos amenazan dos peligros. Uno consiste en la absolutización de una racionalidad europea, que perjudica seriamente nuestra relación con la naturaleza y que también sometió sin piedad a otras culturas. Contra este peligro tenemos que luchar y en eso nos pueden ayudar sus escépticos y materialistas. El otro es el despido de la razón del mundo moderno. Y allí los filósofos tienen una responsabilidad tanto fuera como dentro de la práctica científica, cuyos estándares tenemos que sostener firmemente, sin lo cual no puede existir el progreso que todos todavía esperamos.

Este programa fue emitido por primera vez el 27 de enero de 1991

CONOCIMIENTO

ESPÍRITU Y NATURALEZA
Carl-Friedrich von Weizsäcker y Hans Jonas conversan con Walther C. Zimmerli

Nota introductoria de Walther C. Zimmerli

Fue un acontecimiento internacional de primera categoría, una *lujosa fiesta del pensamiento*, aquel evento que organizó la Fundación de la Baja Sajonia, del 21 al 27 de mayo de 1988, en el Centro de Congresos de Hannover. La coordinación científica de este congreso, que se me asignó, fue una de las experiencias más extraordinarias y fascinantes de mi vida académica. "Espíritu y naturaleza" fue el tema en torno al cual se reunieron especialistas en las más diversas disciplinas de renombre internacional, filósofos, estudiosos de las religiones, pero también maestros de meditación, con el objeto de poner en contacto las ciencias y las religiones, la cultura occidental y la oriental. Dominó un sentimiento de apertura, que compartieron personas distinguidas con el Premio Nobel y príncipes de la Iglesia, filósofos y ecologistas, pensadores y poetas, para examinar este "primer término de discusión" (C.-F. von Weizsäcker). El presidente de la Fundación de la Baja Sajonia, el entonces presidente ministro de la Baja Sajonia, Ernst Albrecht, seguramente tuvo razón cuando concluyó sus palabras introductorias diciendo: "aparentemente, propusimos el tema adecuado en el momento correcto".[1]

En el marco de este congreso tuve la oportunidad de conducir una conversación televisiva con el especialista en ética Hans Jonas, ya fallecido, y con el físico y filósofo C.-F. von

[1] Los discursos y discusiones del congreso fueron publicados en H. P. Dürr, y W. C. Zimmerli, *Geist und Natur: Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Berna-Munich-Viena, 1989, 1991.

Weizsäcker. Y también esta conversación terminó de una manera inusual: le faltó la presión temporal propia del medio televisivo; es una conversación reflexiva y ensimismada, en la que la lentitud, convertida en virtud, contrasta de un modo impactante con el apremio del mundo circundante.

Carl-Friedrich von Weizsäcker intenta superar, con la ayuda de la interpretación filosófica de la nueva física, especialmente de la teoría cuántica, el dualismo occidental de espíritu y materia. En esto, él vota por un monismo espiritualista; es decir, por una doctrina en la cual lo que nosotros llamamos *materia* es interpretado como espíritu que todavía no se reconoció como espíritu.

Por el contrario, Hans Jonas, que no está influenciado por la biología sino, básicamente, por la filosofía de la biología, considera más importante la diferencia entre naturaleza viva y naturaleza muerta, y recalca la singularidad, la unicidad de la vida espiritual. Para nosotros —y sólo de eso se trata— esta diferenciación es tan importante porque somos responsables, si bien no exclusivamente, pero sí de un modo primordial, de la naturaleza viviente. En cierto sentido, Jonas supera el dualismo cartesiano, en todo caso, en lo que se refiere a la subjetividad. Sólo ella hace posible que exista lo objetivo.

Sin embargo, el *espíritu*, o como sea que lo llamemos, surgió de su otro lado, de la materia viva. Mientras Carl-Friedrich von Weizsäcker se orienta por la física de nuestro siglo y por ello retoma mi conexión con el concepto de complementariedad de Niels Bohr para describir la relación entre espíritu y materia, Jonas da un paso especulativo en dirección a una interpretación ulterior de la teoría de la evolución: su *supuesto cosmogónico* se pregunta por la causa creadora del origen del espíritu despierto a partir del espíritu dormido y sostiene que éste sólo puede ser imaginado como un espíritu a su vez despierto. Ciertamente, no se trata aquí de una prueba divina en el sentido estricto, sino más bien de un supuesto fundamentado.

La cuestión en torno a la cual giró la última parte de esta charla fue si esto nos conduce a los límites de nuestra pro-

pia racionalidad, que superamos solamente con una experiencia meditativa, y en qué sentido lo haría, o si, como creía críticamente Hegel, con un salto hacia la creencia, en el que la razón indudablemente se rompe el cuello. Ni la experiencia de la libertad, ni la unidad del espíritu, ni la unidad de la materia o la abarcadora unidad de la naturaleza, se convierte así en el alfa y el omega, en el comienzo, al que somos arrojados nuevamente al final.

WALTHER C. ZIMMERLI (W. C. Z.): Señor Von Weizsäcker, ¿de qué manera se ha modificado la relación entre espíritu y naturaleza en el marco del desarrollo que tuvo la física en el siglo XX en relación con épocas anteriores?

CARL-FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER (C.-F. VON W.): Para contestar a esta pregunta, me gustaría retroceder un poco y comenzar con la tesis de René Descartes que afirma que entre el espíritu y la naturaleza existe una relación realista. Descartes sostiene que hay dos sustancias totalmente diferentes entre sí: la sustancia pensante y la sustancia extensa.

Yo confieso que, ya como niño o como estudiante, cuando me ocupé por primera vez de esto, siempre tuve la sensación de que no se puede entender en absoluto. Esto no puede ser cierto por la sencilla razón de que no se lo puede entender. ¿Qué soy yo, entonces? ¿Soy una sustancia pensante o extensa? El hecho de que esta expresión dualista de Descartes sea incomprensible naturalmente no resuelve en lo más mínimo nuestro problema, sino que nos confronta en primerísimo lugar con la cuestión decisiva: ¿cómo se puede tratar de un modo científico el problema del espíritu y la naturaleza? Y sobre todo, ¿cómo puede la física tratar este problema? Descartes afirmó que la sustancia extensa es lo único que podemos reconocer clara y distintivamente mediante la matemática. También nuestra física contemporánea es matemática, pues en la teoría cuántica de nuestro siglo —ésta es la teoría central de la física actual— está presente la idea de que todo lo que llamamos *naturaleza* y *materia* sólo aparece muy superficialmente como sustancia extensa. En realidad, la esencia del objeto que investigamos

está descrita de manera muy inexacta si se le identifica con los objetos extendidos en el espacio. Lo que propiamente es la *naturaleza* o la *materia* podemos, hasta el momento, informarlo con precisión sólo en la forma de enunciados matemáticos. Podemos, realmente, comunicarnos entre nosotros utilizando el lenguaje de la matemática. Pero el intento por decir de un modo cuasifilosófico lo que es la *naturaleza* o la *materia* es muy problemático. Así, yo dispuse todo de manera tal que la teoría cuántica es, finalmente, una teoría de pronósticos de probabilidad sobre preguntas empíricamente definibles. Pero es totalmente irrelevante para la teoría cuántica abstracta si la pregunta dice "¿se encuentra este electrón en este o aquel lugar?" o si dice "¿en qué estado de ánimo me encontraré dentro de cinco minutos?" Para ambas preguntas, la teoría cuántica formula una teoría general de pronósticos de probabilidad. En consecuencia, me gustaría expresar la suposición —que, por cierto, no puede ser derivada lógicamente de la teoría cuántica— de que la teoría cuántica sería perfectamente compatible con algo que yo llamo un *monismo espiritualista,* utilizando el lenguaje filosófico clásico. El pensamiento básico del monismo espiritualista afirma que no hay otra cosa más que lo que denominamos con la palabra alemana *Geist (espíritu)* y que la materia es simplemente el espíritu, tal como ella se muestra al espíritu, cuando ella lo mira desde afuera. La palabra "afuera" es ella misma tan sólo una imagen, una metáfora. Por lo tanto, mi tesis consiste en que la teoría cuántica es totalmente compatible con un monismo que entiende a la naturaleza como espíritu y, como dijo mi gran compatriota Schelling, como el espíritu que no se reconoce como espíritu. Sin duda, esta concepción no es una conclusión necesaria de la teoría cuántica, sino mi impresión personal de lo que me parece más compatible con la teoría cuántica.

W. C. Z.: Señor Jonas, en sus reflexiones usted llegó a resultados similares, si bien éstos no tienen conexión con la teoría cuántica, sino con algo muy diferente, con la relación entre cosmología y cosmogonía; o sea, con la relación entre la concepción del mundo y la doctrina del surgimiento del mundo.

A mí, ahora, me interesaría conocer cuál es el camino por el cual sus reflexiones llegaron a una idea de un monismo, tal como lo acaba de esbozar el señor Von Weizsäcker.

HANS JONAS (H. J.): Intentaré, del modo más breve posible y con una crítica antitética, examinar lo que acaba de decir el señor Von Weizsäcker. Mi punto de partida no tiene que ver con las ciencias naturales, y la teoría cuántica, especialmente, es para mí un libro con seis sellos y medio; mientras tanto, pude desprender la otra mitad del séptimo sello. Pero en este terreno soy verdaderamente un profano y creo, simplemente, lo que me dicen los más competentes. Lo que yo entendí es que la teoría cuántica, si bien cuestiona nuestra concepción ordinaria de *naturaleza* y *materia*, no cambia nada el hecho de que a nuestro alrededor tenemos una naturaleza bien estable. Las unidades físicas mayores que entran en nuestra percepción y con las que nos involucramos en la práctica —muebles, herramientas, personas, el medio ambiente, todo aquello con lo que entramos en contacto tanto espiritual como prácticamente, con nuestras manos— son tales que satisfacen, esencialmente, los supuestos que se obtienen a través de la experiencia ingenua, o sea, que tienen permanencia, que tienen una regularidad totalmente determinada en su comportamiento, etcétera. Y dentro de la multiplicidad de objetos que encontramos en el mundo, con los que nos enfrentamos, percibimos una diferencia muy decisiva: algunos objetos están vivos y otros, no. Sin duda, desde el punto de vista de los cuantos —quiero decir, de las cantidades y del orden de las magnitudes—, el gran énfasis está puesto del lado de la llamada naturaleza inanimada, de la naturaleza muerta, que no muestra signos de vida espontánea, sino que está sometida a la regularidad física que la física clásica percibió y que no fue suprimida para las unidades mayores también de la física cuántica. Pero a nuestro alrededor existe un mundo viviente. Y es exactamente esta diferencia entre lo que está vivo y lo que no tiene vida la que juega, para nosotros, un papel central en la pregunta por la relación entre el hombre y la naturaleza, que tanto se discute hoy en día. Pues cuando se habla de la relación del hombre

con la naturaleza y, especialmente, de su responsabilidad frente a la naturaleza, entonces, naturalmente, no se piensa en su responsabilidad frente al cosmos, a la Vía Láctea, sino frente a objetos terrenales, frente a aquello que está en la superficie terrestre, frente a aquella piel muy delgada que es de vida orgánica. Es porque está viva que esta naturaleza es vulnerable y está sometida a nuestra intervención, de un modo muy diferente que la muy duradera naturaleza de las uniones elementales y hasta de las mismas rocas. Sin duda, también podemos hacer de todo con ellas. Pero aquello que realmente puede verse amenazado por nosotros es tan sólo la naturaleza viva; y dentro de la naturaleza viva existe aun otro caso muy especial de naturaleza; es decir, ese tipo de naturaleza que somos nosotros mismos, que, por lo tanto, revela un espíritu. Y aquí quisiera destacar con cierto énfasis una diferencia sustancial entre mi *creencia sobre la naturaleza* y la del señor Von Weizsäcker. Cuando él dice que desde las experiencias y perspectivas de la teoría cuántica todo es espíritu o probablemente podría serlo, yo digo todo lo contrario: el espíritu es un hecho muy poco frecuente en este mundo, en este entorno en el que vivimos; hablo de ese espíritu que se muestra, que se expresa y que, incluso, se puede comunicar de espíritu a espíritu, o sea, de hombre a hombre y, tal vez, entre el hombre y Dios. Cuando nos relacionamos con otro espíritu, no lo hacemos de la misma forma que con los árboles, los ríos o las rocas. Lo mismo sucede cuando estamos frente a los cuerpos celestes. Por ello, veo una razón justificada *psicológicamente* en el dualismo de Descartes —al que considero falso y del que prescindo—, pero no con la fórmula *todo es espíritu*, sino con la fórmula que plantea que el espíritu surgió de un largo proceso de la naturaleza, bajo condiciones extraordinarias y favorables, tal como las que ofreció este planeta. No sabemos si existen otros planetas en el universo que tengan propiedades igualmente favorables para la formación de semejantes moléculas y de una atmósfera. El pequeño intervalo entre 0 y 100 grados Celsius —entre el punto de congelación y el de ebullición del agua— es un recorte insignificante dentro

de la escala absoluta de temperatura; todas estas condiciones especialmente favorables de la Tierra, por ejemplo, la distancia del Sol, el tamaño que puede contener una atmósfera, etcétera, todo esto puede haber acontecido asimismo en otro lugar. Por lo tanto, también podría haber surgido la vida en otro lugar. Sin embargo, cuando surge la vida, todavía falta mucho para que surja el espíritu del hombre, si bien la conciencia, probablemente, está relacionada muy de cerca con la vida, así como el sentimiento y el esfuerzo. Pero el espíritu, con el que ahora llevamos adelante está discusión, es algo que no podía existir antes de que nuestros antepasados se incorporaran sobre las patas traseras, liberaran sus manos y salieran erguidos de la selva. Allí comenzó algo totalmente nuevo. Esto nuevo que surgió allí, lo que nosotros llamamos *espíritu*, tiene que agregarse a la naturaleza, tiene que ser introducido en nuestra imagen de la naturaleza en sentido monista y no dualista. Pero siempre con la conciencia de que se trata de una conquista poco frecuente de la naturaleza, de algo extraordinario y no de algo generalizado.

W. C. Z.: Ahora, súbitamente, las dos posiciones que sostienen ambos, usted, señor Jonas, y usted, señor Von Weizsäcker, parecen muy contradictorias. Tal vez pueda deberse a que se entienden dos esferas muy diferentes bajo la palabra "espíritu".

C.-F. von W.: Exactamente, comparto esa observación. De este modo, señor Jonas, tal como usted presentó el tema, sólo puedo contestarle usando una frase en inglés: *couldn't agree more* ("estoy totalmente de acuerdo con usted"). La diferencia entre nosotros sólo consiste en que, como sucede con todas las palabras con alguna carga filosófica, utilizamos la palabra "espíritu" con diferente sentido. En el sentido que usted le da a la palabra "espíritu", usted tiene la más completa razón; yo también extraigo la misma conclusión de tipo moral que usted. En eso estamos por completo de acuerdo. Cuando hablo de *espíritu*, entonces lo hago en el sentido que le dieron a esta palabra Schelling y otros filósofos similares. Dentro de la tradición filosófica a la que me refiero aquí, la discusión de *naturaleza como espíritu* tiene un sentido claramente determinado. También la palabra "monismo" en

este contexto es, por un lado, muy problemática, porque es un concepto muy vago, por el cual se pueden entender diferentes cosas. Pero, por el otro lado, con ese término se representa algo que tiene un claro lugar en la tradición de la filosofía —y en este punto prefiero referirme a Platón—: se piensa que, finalmente, si se lleva a cabo el ascenso tan lejos como se puede, entonces, se ve que sólo hay *Uno* y este *Uno* queda mal caracterizado con cualquier nombre, porque cualquier nombre procede de diferenciaciones. Por eso, y sólo por eso, el nombre "espíritu" también es falso. Pues al mismo tiempo se nombra con él una experiencia muy concreta, una experiencia como la que yo viví a los 12 años, cuando en una maravillosa noche de estrellas miré el cielo y tuve la doble vivencia: "aquí está presente Dios"; Yo no dije: "en mi corazón está presente Dios", no me hubiera atrevido a decirlo. Pero aquí, en las estrellas, Él está presente. Y, al mismo tiempo, sabía que eran esferas de gas. La única pregunta era: ¿cómo conciliar ambas ideas?

W. C. Z.: Si entendí bien, esto apunta a que debemos diferenciar entre lo que construimos como mundo con nuestros conceptos y lo que podemos probar científicamente, y aquello que nosotros, en una especie de experiencia meditativa —usted dijo "aquí está presente Dios"—, totalmente indiferentes a lo que nos pueda enseñar la ciencia, consideramos directamente accesible para nosotros. Señor Jonas, según las reflexiones que usted realizó en relación con el surgimiento del mundo, ¿usted diría ahora que, como consecuencia de ellas, debe existir algo así como una tendencia hacia el espíritu, que debe haber un espíritu en latencia, para que más adelante se pueda hacer realidad, que esto corresponde más bien a una concepción racional o que esto es posible experimentarlo mejor de otra manera, en el sentido de la creencia?

H. J.: Por de pronto, esto que yo dije no es ni experiencia ni creencia, sino una suposición. Así también, una suposición razonable es, a mi modo de ver, la idea de que algo así como la *subjetividad*, por lo tanto, el arrebato más sordo de sentimientos y aspiraciones, el afán de satisfacción o el dolor, es algo muy diferente de cuántos milímetros de diámetro

tenemos y de qué velocidad hay en el movimiento del punto A al punto B en el espacio. Y, no obstante, también sabemos que no sólo nosotros sentimos, sino que además otros sienten. Por ejemplo, si yo ahora discuto con el señor Von Weizsäcker, sé exactamente que no le hablo simplemente a una cara que tiene tal o cual aspecto, sino que nos comprendemos o no, y que, por lo tanto, ocurre algo entre nosotros que se encuentra en una esfera totalmente diferente, una esfera a la que llamo, sencillamente, *subjetividad*. Algunas veces huele mal cuando se dice que lo que importa es lo objetivo y no lo subjetivo. Pero la subjetividad es lo que hace posible que podamos hablar de algo objetivo. Ahora bien, mi supuesto cosmogónico es que, desde el comienzo —sea cual haya sido el comienzo—, la materia tuvo, por decirlo así, una dimensión interior latente que, por todo lo que sabemos, sólo se pudo desarrollar bajo condiciones muy especiales de organización a las que llamamos *orgánicas*, y que surgió y se volvió cognoscible. Pues nosotros, sin duda, sabemos que el perro se puede alegrar, tener miedo, etcétera. Y cuando Descartes dijo que los animales son sólo autómatas, que sólo simulan que algo ocurre en ellos, seguramente tenía razones metodológicas muy precisas para esta ficción. Pero cualquiera de nosotros sabe que esto es un absurdo. Este hecho de la interioridad debe ser incluido en cualquier examen acerca de lo que es la realidad. Si existe algo así en ella —puede que nuestro conocimiento al respecto todavía sea tan limitado a la superficie terrestre y, allí, a un ser de una especie muy particular, pues existen millones de otros seres en los que tal vez haya un horizonte de subjetividad de una especie muy diferente, que no está relacionado con el pensar, los conceptos, una clara articulación de lo perceptible, etcétera—, entonces esto tiene que ser incorporado a nuestro cómputo total de lo que es la realidad y también debe ser retrospectivamente proyectado a sus comienzos. Todo tiene que haber comenzado de una manera tal que permitiera llegar a algo así. Tal vez esto suene un poco trivial, pero deja de serlo cuando se piensa en lo que esto significa para nuestra concepción de la materia. Ella no puede ser simple-

mente lo que Descartes llama *res extensa,* o sea, algo que sólo es mensurable en el espacio.

C.-F. VON W.: Usted dice exactamente lo mismo que pienso yo, sólo que yo lo expreso de otro modo porque soy un físico del siglo XX y, precisamente, uno de aquellos que realmente aprendieron con Niels Bohr y Werner Heisenberg, lo que olvidaron, mientras tanto, muchos de mis colegas más jóvenes. Por eso, cuando usted habla con físicos, escucha, muchas veces, ese absurdo ante el que usted reacciona. Pero yo le doy por completo la razón: usted reacciona contra un disparate. Si, por el contrario, esto se examina a mi manera, el problema no consiste en cómo la subjetividad llega a ser materia, sino en cómo aquello que es esencialmente subjetividad puede estar expandido, se puede mostrar expandido. Para esto tengo ciertas hipótesis personales, que bien pueden ser verdaderas o falsas, pero que son, justamente, hipótesis de la física que debo mencionar en este contexto. Quiero formular estas hipótesis recordando, primero, algo que nos resulta conocido a todos. Puedo decir que un ser vivo tiene un cuerpo y este cuerpo tiene una gran estabilidad, no la misma estabilidad que una roca, pero tanto la materia orgánica de mis huesos o de mi mano como, con más razón, la materia inorgánica de las rocas están constituidas, como decimos, por átomos. Ahora bien, la física de nuestro siglo reconoció que los átomos no podrían ser estables si fueran tan sólo materia expandida. La estabilidad de los átomos depende de la validez de la teoría cuántica; esto es, de que aquí son válidas leyes que ya no pueden ser expresadas adecuadamente como leyes sobre objetos en el espacio de la expansión. Esto significa que el espacio mismo —ahora voy a hacer un pequeño salto— es una forma de manifestación superficial de lo real en la materia. Si usted ahora pregunta qué es lo que nosotros entendemos entonces con la palabra "materia", le digo: para el físico actual, la materia es aquello que satisface las leyes de la naturaleza. En cierto modo, esto es también lo que quiso decir Descartes: formulamos las leyes matemáticamente. Pero estas leyes —para usar el ejemplo matemático— no son enunciadas en el espacio tridi-

mensional, sino en el espacio infinitamente dimensional llamado *espacio Hilbert*. Esto es, por lo tanto, una matemática totalmente abstracta que tiene por resultado que puedan existir algo así como átomos estables. Pero mi tesis es que exactamente aquello que suponen como verdadero las personas con las que no estamos de acuerdo es una máscara.

W. C. Z.: Conforme a la descripción que proporciona, según la cual lo que usted llama espíritu *se muestra hacia fuera como aquello que llamamos* materia, *se impone la idea de la complementariedad, que contradice el hecho de que nos enfrentamos a algo que no es recíprocamente reductible, pero que se manifiesta, ya sea de un modo o del otro, de una manera totalmente independiente de aquella con la que intentaríamos representarlo con nuestras inadecuadas formas de representación.*

C.-F. VON W.: Yo no utilicé el concepto de complementariedad, usted lo introdujo. Ese concepto fue acuñado por uno de los más grandes maestros, Niels Bohr, para describir estas relaciones. Por lo tanto, lo usa con toda razón. La complementariedad en el sentido de Bohr era una consecuencia de la limitación de nuestros medios de expresión a los que no les es posible decir cómo es lo que es. Le voy a dar un hermoso ejemplo de esto. Cuando Einstein, frente a la aparición de probabilidades, de probabilidades fundamentales en la teoría cuántica, dijo que Dios no arroja los dados, entonces Bohr dijo que la cuestión no era si Dios arroja o no los dados. Pensamos que la cuestión es cuándo decimos nosotros que Dios arroja o no arroja los dados. Finalmente, se trata aquí de que nuestros limitados medios de expresión nos obligan a utilizar simultáneamente alternativas y —en la medida de lo posible— formas de descripción incompatibles. Entonces, esto da como resultado una descripción que en su totalidad se presenta como razonable.

W. C. Z.: Vuelvo una vez más sobre la idea del espiritualismo monista y le planteo al Señor Jonas: en su presentación, usted realizó un intento interesante, si bien no por salvar, pero sí por demostrar una forma especial de prueba de Dios que pone de manifiesto un núcleo justificado. Usted intentó mostrar que nosotros, cuando suponemos que el desarrollo del mundo

debe tener de algún modo una especie de espiritualidad latente existente, entonces, cuando nos preguntamos cuál fue el comienzo, también nos tenemos que preguntar qué comienzo podría haber estado en la situación de producir una espiritualidad latente semejante.

H. J.: Yo dije que, si partimos del hecho de que el espíritu latente debe tener como primera causa al espíritu adormecido, y que, por lo tanto, la materia es espíritu adormecido, entonces tenemos que añadir que la primera causa, la causa creadora del espíritu adormecido, en realidad sólo puede ser el espíritu despierto. En consecuencia, es necesario suponer que, en el comienzo, hubo un espíritu despierto como causa o como causa concomitante del mundo, si suponemos que hubo un comienzo, lo que en la actualidad es la opinión dominante de la astrofísica. Me voy a detener en este punto, pues, al mismo tiempo, aclaré que esto no es una prueba. Simplemente, me parece el supuesto más esclarecedor de los que aquí le son permitidos a la razón: afirmar que, allí donde surgió el espíritu, tuvo que estar presente el germen del mismo y que, si realmente es un germen referido al espíritu, entonces en la causa creadora de esta materia, si la tiene, ya debe haber estado presente de alguna manera el espíritu, pues de lo contrario no se podría haber desarrollado posteriormente, en cierto modo, *par malheur*.

W. C. Z.: ¿No se trata de uno de esos casos en los que, simplemente, tenemos que admitir que todas éstas son suposiciones, como usted dice, y que en estos límites probablemente termine la posibilidad de nuestra reconstrucción racional?

C.-F. VON W.: Esto depende de lo que usted llame *racional*. Si entiende por *racionalidad* la aplicación de la lógica en el marco de una concepción bivalente de la verdad, en el sentido de *decisiones-sí-no*, entonces yo diría que la posibilidad de nuestra construcción racional de hecho no termina allí. En una interpretación prolija de la teoría cuántica, ya puede mostrarse que esa teoría sólo es formulable con una lógica de los sucesos futuros, que ya no es una pura *lógica-sí-no*. Para poder comprender esto tenemos que corregir nuestra racionalidad racional. En las grandes tradiciones, tanto de

la filosofía como de la religión, por ejemplo, en las experiencias místicas que son fundamentales en el cristianismo y en otras religiones, se hace referencia siempre a una experiencia interior que, al menos por instantes, lleva más allá del espacio y del tiempo. Hablo de instantes que son descritos, entonces, como experiencias sobre la eternidad. Reunir lo que se experimenta en ellas con lo que decimos actualmente en la física es algo que la racionalidad del siglo XX de la era cristiana en la tradición occidental no ha logrado hasta el momento. Sin embargo, si usted habla con personas que viven en otras tradiciones, no encontrará mayores dificultades en hacerlo. Así, por ejemplo, como pensaban las personas en la tradición platónica, altamente racional, de la filosofía, en el ascenso hacia el Uno, el espíritu despierto representaba, evidentemente, un nivel más alto que el espíritu dormido. Y el espíritu dormido es, justamente, aquello que todavía encontramos, en fracciones, con nuestra física, justamente lo que todavía puede ser encontrado. Por el contrario, si estuviéramos en condiciones de percibir la totalidad, probablemente encontraríamos al espíritu despierto no sólo en el comienzo, sino muy presente aquí. Incluso, puede ser que la debilidad de nuestra evaluación tan sólo consista en que consideramos a nuestro propio espíritu como ya despierto, lo que posiblemente no sea el caso. Esta reflexión, a mi modo de ver, encierra más bien una porción notable de orgullo.

W. C. Z.: Aquí podemos preguntar si, en este contexto, la experiencia meditativa no podría ser, justamente, una manera apropiada de acceso, que podría mostrarnos la altanería que encierra la idea de que nuestro espíritu ya es un espíritu despierto.

C.-F. VON W.: Sí, lo veo también así. Sólo tengo que decir algo al señor Zimmerli. Yo considero que la experiencia meditativa no es en absoluto irracional. Lo que se llama *irracionalidad* es la inclinación por abandonarse a sensaciones en las cuales se debería pensar. Pero la experiencia meditativa, la contemplación interior, libera amablemente los afectos y libera amablemente los conceptos para contemplar algo

que, en completa tranquilidad, se revela como algo que esencialmente hace posibles los conceptos y los afectos. Esto es algo totalmente diferente del irracionalismo. Y yo diría que todos los grandes físicos que conocí —en parte estudiados, en parte conocidos personalmente— tenían un rasgo en esta dirección y lo tenían, justamente, porque eran racionales.

W. C. Z.: Tal vez, el nudo se deshace mejor aquí también cuando se piensa que lo racional *y lo* irracional *no son los dos únicos valores que existen. No se trata de un sistema bivalente.*

C.-F. von W.: Yo también diría que se trata de dos expresiones muy poco claras. Ambas expresiones no son racionales.

W. C. Z.: Antes de terminar nuestra conversación, me gustaría abordar un problema que se deriva directamente de la cuestión relacionada con la unidad de espíritu y naturaleza, y que el señor Jonas ya mencionó brevemente: la responsabilidad. Si no existiera una relación entre espíritu y naturaleza; es decir, si de hecho hubiera algo así como un puro dualismo y no hubiera relación entre ambos, entonces sería difícil explicar cómo nosotros, en tanto seres espirituales —si bien, a lo mejor, tan sólo seres espirituales adormecidos—, deberíamos sentir alguna responsabilidad frente a la naturaleza. Y entonces me sorprende un poco, señor Jonas, que usted diga que nosotros tenemos responsabilidad tan sólo por esta pequeña parte que se encuentra sobre la superficie de nuestra Tierra.

H. J.: No, no. Yo sólo dije que nuestro poder se extiende sobre ella. Y también nuestro conocimiento de lo que es y de lo que significa la vida. Difícilmente podemos imaginarnos que tenemos influencia sobre las estrellas. Muchas personas suponen que las estrellas tienen una influencia real sobre nuestro destino, lo que considero fantasioso. Pero, de todos modos, esto es más imaginable que lo inverso, que nosotros influyamos en el universo con nuestro pensamiento. Pero la precaria vida sobre la Tierra es influida por nuestro pensamiento y nuestra acción, muy fuertemente por nuestra acción que surge de nuestro pensamiento. Me gustaría volver sobre un tema, señor Von Weizsäcker. La fórmula de que, en esencia, todo es espíritu me parece que borra demasiado las profundas diferencias que existen en las formas y

niveles del ser. Pero, dejando esto completamente de lado, usted relacionó esto —a lo mejor, yo hago ahora una asociación falsa, entonces, por favor corríjame— con la afirmación de que la teoría cuántica es un camino para formular enunciados probabilísticos sobre acontecimientos futuros que van a ejercer, por lo tanto, su influencia sobre mi comportamiento futuro y sobre el comportamiento futuro de las partículas. Me gustaría anunciar mi protesta. Aquí la teoría cuántica no tiene nada que buscar, aquí entra en juego la libertad del hombre.

C.-F. von W.: Muy cierto. Y, asombrosamente, sobre las relaciones libres también hay pronósticos de probabilidad. Sólo me gustaría agregar que yo no derivo mi sentido de la responsabilidad de la idea de la unidad de la naturaleza o la del espíritu, sino que lo experimento de modo inmediato. Y no podría dejar de lado esta experiencia inmediata para discutir una teoría mejor

Este programa fue emitido por primera vez en el verano de 1988.
 Redactor del programa: Dr. Heinz Glässgen

SOBRE EL TIEMPO

Coloquios de Bamberg, con la participación de Günter Bentele, Wolfgang Deppert, Odo Marquard, Georg Mohr, Irene Neverla, Helga Nowotny, Ilya Prigogine, Richard Rorty, Richard Sennett, Dieter Sturma, Dieter Thomä y Walther C. Zimmerli

NOTA INTRODUCTORIA DE WALTHER C. ZIMMERLI

La cuestión del tiempo, más allá de cómo se le formule, constituye uno de los problemas centrales del pensamiento occidental. Pero, después de haber sido planteada literalmente (y respondida de diferente modo) durante miles de años, en la actualidad tiene lugar un fenómeno nuevo: tanto en las ciencias naturales como en la filosofía, tanto en la psicología como en la neurología, comienza a imponerse la perspectiva de que sólo se puede hablar del *tiempo* en la medida en que se hable de otra cosa que no es el tiempo. Para formularlo a la manera de una paradoja: el *redescubrimiento del tiempo* que constatamos consiste en el descubrimiento de que el tiempo no puede ser descubierto, y es por el hecho de que el tema del *tiempo,* aparentemente común, se revela como sin materia que se abren las posibilidades de una nueva discusión interdisciplinaria del problema señalado.

Por ello es que en el verano de 1993, junto con la Sociedad Científica del Libro de Darmstadt, patrocinado por la Fundación Thyssen y apoyado por Antje Gimmler y Mike Sandbothe, invité a un coloquio de un nuevo estilo: el primer curso filosófico de maestros. Los *aprendices*, prometedores jóvenes científicos y científicas, así como filósofos y filósofas, presentaron sus informes, y los *maestros*, eminencias internacionalmente renombradas de la filosofía, de las ciencias naturales y sociales, comentaron, corrigieron y sugirie-

ron. Los debates, en el más estrecho círculo, completados por presentaciones públicas, dieron por resultado un panorama polifacético sobre nuestras concepciones del tiempo y documentaron así su *redescubrimiento* en sentido figurado.[1]

Lo mismo sucede con la emisión televisiva que reproduce diferentes coloquios dentro del curso y en la que se basó el siguiente texto. En él queda claro que el tiempo, considerado como concepto unitario, sólo aparece como tema en los contextos más diversos, que no se refieren específicamente al tiempo. Después de que expuse la amplitud del tema, se presentan, en una primera ronda, el sociólogo Richard Sennett y el químico Ilya Prigogine, así como los filósofos Richard Rorty y Georg Mohr, en una charla sobre las similitudes y las diferencias en la comprensión del tiempo tal como aparecen en la teoría de la autoorganización y del pragmatismo. Mientras Richard Sennett reclama la necesidad, debido a la creciente falta de tiempo de los hombres, de darle espacio nuevamente al coloquio frente al flujo de imágenes, Ilya Prigogine, quien recibió el Premio Nobel de Química, propone una perspectiva del tiempo unificadora y abarcadora, que una entre sí las ciencias naturales y la filosofía. Richard Rorty, presionado por Georg Mohr, argumenta, en cambio, desde un punto de vista moderado y escéptico, a favor de la falta de importancia relativa de la filosofía en las transformaciones en el cuadro mundial de las ciencias mencionadas por Prigogine. La importancia que los hombres le habrían asignado al tema del tiempo se explicaría por su deseo de sustraerse al tiempo y —al menos un poco— ser eternidad.

Una segunda ronda de conversaciones giró en torno a la unidad y a la diversidad del tiempo. La nueva complejidad del tiempo, de la que parte el filósofo Dieter Thomä, es in-

[1] Los trabajos preparatorios y los resultados de este coloquio están documentados en tres libros: W. C. Zimmerli y M. Sandbothe, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie,* Darmstadt, 1993; M. Sandbothe y W. C. Zimmerli, *Zeit-Medien-Wahrnehmung,* Darmstadt, 1994; A. Gimmler, M. Sandbothe y W. C. Zimmerli, *Die Wiederentdeckung der Zeit,* Darmstadt, 1997.

terpretada por el filósofo de las ciencias naturales Wolfgáng Deppert como el problema de la sincronización de los más variados tiempos en el cuerpo humano, que puede dar por resultado la salud, en el caso de ser exitosa, o la enfermedad, en el caso contrario. Lo mejor que se puede hacer con el tiempo —así formula Dieter Thomä el consenso mínimo de esta segunda ronda— es olvidarlo. Dieter Sturma llama la atención sobre el hecho de que la reflexión ofrece la posibilidad de tratar libremente con el tiempo.

Un tercer punto central de discusión lo constituyó la relación del tiempo con los medios. El comentario inicial de Richard Sennett de que las imágenes nos ponen bajo la presión del tiempo es confirmado por la socióloga de las ciencias Helga Nowotny. Nosotros no aprendimos todavía a relacionarnos nuevamente con los nuevos medios —en esto Helga Nowotny coincide con el científico de la comunicación Günter Bentele y la investigadora en medios Irene Neverla—. El tiempo de laboratorio (Nowotny) —es decir, la posibilidad de acortar en el laboratorio los procesos temporalmente largos y de analizarlos técnica y científicamente— es lo que causa la enorme aceleración, que los medios contribuyen a reforzar. Mientras que Günter Bentele tiene esperanzas en el proceso evolucionista de acostumbramiento en la relación con los medios, Irene Neverla se refiere al efecto de creciente lentitud de la reflexión ética en la filosofía. Mi propia reflexión intermedia concluye este examen con el intento de relacionar entre sí la estructura del tiempo con la responsabilidad.

La última ronda de discusiones se cierra, finalmente, en torno a la discusión entre tiempo, derechos humanos y vida. La finitud de la vida humana —dice el filósofo Odo Marquard— nos lleva compensatoriamente a incorporar a otros a nuestra vida. Los derechos humanos, que siempre son los derechos de los otros, son, por lo tanto, una especie de superación de nuestra propia finitud, una "abreviación para las esperanzas sociales y políticas de nuestra cultura", tal como lo formula el pragmático Richard Rorty. Y así la conversación vuelve a su punto de inicio: el tema del tiempo

es tomado tan seriamente por los hombres porque imaginan así una posibilidad de participar, al menos un poco, de la eternidad. Pero el único modo en que realmente pueden lograrlo no es pensando sobre el tiempo, sino en la medida en que se comporten solidariamente entre sí.

Walther C. Zimmerli (W. C. Z.): El tiempo es una cuestión de la que es infrecuente que nos ocupemos de manera directa, pero que, súbitamente, se presenta como problemático cuando comenzamos a reflexionar sobre él. Por ello es que los hombres siempre intentaron pensar en el tiempo con una imagen. Desde Heráclito hasta la actualidad, el flujo del tiempo es la metáfora central para esta cuestión. Nosotros nos movemos y estamos en el tiempo. Tanto más asombra el hecho de que el tiempo haya sido pensado en el siglo XVIII en relación con la naturaleza; lentamente la naturaleza fue teniendo una historia; lentamente se comprendió que no es inalterable, eterna, sino que se modifica. Y sólo hasta el siglo XX el tiempo se convirtió en un tema explícito de las ciencias naturales. Mientras en las sociedades antiguas los hombres podían imaginar su futuro observando los comportamientos de sus padres, actualmente los hombres se ven, en todo el mundo, enfrentados a una perceptible discontinuidad e inseguridad. Nuestro futuro se nos presenta con una dimensión temporal totalmente oscura y falta de transparencia. No sabemos así adónde vamos. Al mismo tiempo, esta inseguridad es reforzada notoriamente por los medios y por la tecnologización. El modo en que procedemos con la diversidad de programas que ofrece la televisión nos posibilita una construcción completamente nueva de la realidad. Mediante el *zapping* y el *hopping* de canales nos construimos un mundo de imágenes que, por el hecho de que no aguardamos la secuencia de las imágenes, se convierte en un mundo simultáneo, un mundo estático en medio de una enorme aceleración. Estos efectos son los que también llevaron a que, en la actualidad, surja una nueva tendencia a discutir otra vez el problema del tiempo.

Richard Sennett (R. S.): El título de esta conferencia, "El

redescubrimiento del tiempo", me parece muy irónico porque en la sociedad moderna experimentamos cada vez menos el tiempo. La experiencia y el conocimiento que tienen los hombres están impregnados cada vez más y con mayor frecuencia de imágenes estáticas, más que del tiempo que se encierra en una conversación. Yo supongo que mi reacción al título de este coloquio expresa una esperanza que es vulnerada por la mayoría de las fuerzas de la sociedad moderna. El dominio del flujo de imágenes estáticas, de informaciones sociales, se volvió tiránico. Formulado de otra manera: el ojo necesita, para su misión social, reconocer algo, una especie de comprensión fotográfica de las relaciones sociales —imágenes, a las que les falta la dimensión temporal porque representan una imagen más fotográfica que fílmica de las relaciones sociales—. El flujo de imágenes que domina en una sociedad, en la que es cada vez más difícil —también por falta de tiempo— la conversación entre los hombres, genera una relación con lo visto que yo querría nombrar con el objeto de clasificar. Si en la calle usted ve a un negro o a un turco, el ojo realiza una clasificación de esa persona. La idea de tener que hablar con un extraño o de tener que conocer al otro por algo, lo cual requiere tiempo y, por lo tanto, hace necesaria una especie de inversión en el otro para lo que debe utilizarse un tiempo valioso, me parece cada vez menos frecuente.

Ilya Prigogine (I. P.): El tiempo es, para nosotros, una necesidad para estar en contacto con el mundo exterior. Como físico, no me encuentro especialmente interesado en pensar sobre nosotros mismos sino en la relación entre los hombres y la naturaleza, la que, por supuesto, también tiene consecuencias sobre la concepción que los hombres poseen de sí mismos. Las últimas décadas demostraron la importancia del tiempo en todos los terrenos, ya sea para la materia, que es extremadamente inestable, o para la cosmología o la química. Por ello es que la tarea consiste en hacer coincidir lo que vemos con el modo en que lo podemos expresar. Así entiendo yo básicamente mi función: desarrollar una

perspectiva unificada y abarcadora del tiempo y hacerla formulable matemáticamente.

GEORG MOHR (G. M.).: Profesor Rorty, yo pienso que usted reacciona escépticamente a la idea de Prigogine acerca de la posibilidad de desarrollar una teoría del tiempo unificada y abarcadora.

RICHARD RORTY (R. R.): No, yo no soy en absoluto escéptico en que la física pueda desarrollar una teoría del tiempo unificada. Incluso, me parece que el tiempo se convirtió, por decirlo así, en propiedad de los físicos. Y cuando haya algo interesante que pueda ser dicho sobre el tiempo, probablemente será dicho por los físicos más que por los filósofos. Lo que no me queda claro es si los nuevos desarrollos en la física pueden modificar nuestra visión de nosotros mismos o nuestra relación con nosotros mismos, de la misma manera en que los filósofos esperaban que las discusiones entre tiempo y eternidad pudieran ser, de algún modo, importantes para esta visión que tienen los hombres de sí mismos.

I. P.: En esto, naturalmente, me opongo por completo a esta interpretación. En primer lugar, creo que la física y la filosofía están estrechamente ligadas entre sí. Esta ligazón se muestra, por ejemplo, en la cuestión de la situación del hombre en la naturaleza. Si no vemos esta estrecha relación, llegamos a afirmaciones como las que, por ejemplo, fueron expuestas por Jacques Monod, quien dice que la vida está fuera de las leyes naturales fundamentales y que el hombre es un extraño en este mundo. Una afirmación semejante, falsa a mi entender, se basa en la confrontación entre el tiempo humano y el tiempo natural. En mi búsqueda de la unificación entre ambas formas del tiempo, espero poder incorporar la existencia humana a la existencia en su totalidad. Me gustaría mostrar que los seres humanos no son excepciones de las leyes naturales, sino que ellos expresan con mayor fuerza las leyes naturales que cualquier otro ser en este mundo.

G. M.: Señor Rorty, usted llama pragmatismo a su posición. ¿No tienen, acaso, los pragmáticos algunas convicciones acerca de lo que es el tiempo que vayan más allá de lo que usted acaba de decir?

R. R.: Yo no creo que existan interpretaciones pragmáticas del tiempo en sentido estricto. Pero existe una postura pragmática ante las ciencias que se diferencia notoriamente de la concepción de Prigogine. El pragmático contempla las ciencias —como la cultura en general— como un esfuerzo por promover el bienestar humano, por servir a fines o a objetivos humanos, o sea, finalmente, como una lucha por la felicidad humana. El pragmático no cree que haya un motivo especial para la cultura, un motivo que consistiría en descubrir la esencia interior de la realidad. Exactamente así es como entiendo a Prigogine: que la física se acerca a un conocimiento de la esencia interior de la naturaleza. Sinceramente, no creo que la diferencia entre los pragmáticos y Prigogine sea tan importante para la representación que se tenga de la vida humana. Podría ser que sólo tuviera importancia para los filósofos.

I. P: Deberíamos acercarnos a una perspectiva global en la que estén involucradas tanto la física como la filosofía. Por eso creo que nuestra época es extraordinariamente rica, pues nos mostró la naturaleza bajo muy diferentes aspectos. Tenemos ideas que difieren de las anteriores acerca de la materia, de la cosmología, del tiempo, de la evolución. En realidad, ni siquiera puedo imaginarme que esto no tendrá consecuencias significativas sobre todo el conocimiento, sobre todos nuestros problemas, sobre nuestra situación en la sociedad, sobre nuestras relaciones con otros hombres. Hay una relación muy estrecha entre las ciencias y la vida social y política. Hasta los más recientes acontecimientos en Rusia no habrían ocurrido si practicáramos las ciencias naturales clásicas y si existieran los medios de producción que fueron posibles con la ciencia y tecnología clásicas. Sólo porque las ciencias y los medios de producción se modifican es que tienen lugar también las transformaciones sociales. Por eso es que contemplo al mundo como una unidad. Los cambios en las ciencias y en la filosofía, que siempre ocurren de modo paralelo, son, básicamente, para todos y no para una pequeña élite.

R. R.: Aquellos que no son científicos saben, por supues-

to, que algo ocurre en las ciencias naturales. Cuando los periodistas intentan hacerlas comprensibles, difícilmente tienen éxito, pues, por regla general, las teorías de las ciencias naturales presuponen en el presente más conocimientos matemáticos que los que tienen la mayoría de las personas. Así, resulta que los cambios científicos tienen una enorme importancia para los cambios tecnológicos y políticos y, por último, para todo lo que existe en el mundo. Pero la diferencia con la revolución copernicana o con Darwin es que los no científicos no pueden decirse "¡esto es lo que los científicos descubrieron!" Cuando surgió Einstein, pareció que los no científicos se desanimaban y se decían "bien, allí se descubrió algo, pero no sabemos lo que es". Y, de algún modo, tengo la sensación de que éste parece ser el futuro de la física. La física modificará el mundo de un modo dramático. Pero la relación con la filosofía se desmoronó, simplemente, porque los científicos y los no científicos no hablan la misma lengua.

G. M.: El concepto de tiempo fue ampliamente analizado por los filósofos de un modo que usted rechaza. ¿Por qué rechaza estos análisis filosóficos?

R. R.: Probablemente, los filósofos no se hubieran interesado nunca por el tema del tiempo si no hubiera sido por la oposición entre tiempo y eternidad. Se supuso que los hombres serían un poco como Dios, que es eterno, y un poco como los animales. La idea de que se está parado con un pie en el tiempo y con el otro en la eternidad fue importante para la tradición occidental de la filosofía. Pero, tan pronto como dejamos de querer sustraernos al tiempo, ya no queda mucho por decir sobre él. Me parece que los filósofos utilizan sus teorías sobre el tiempo para darnos una especie de idea supratemporal de nosotros mismos. Tan pronto palidece la idea de que es posible sustraerse al tiempo mediante el conocimiento absoluto, disminuye la importancia del tiempo.

DIETER THOMÄ (D. T.): La jornada está actualmente dividida en muchos tiempos diferentes. Así, por ejemplo, en el trabajo se tienen proyectos a largo plazo, que duran años y que generan complejas dependencias. Por la noche, cuando se

llega a casa, se vive el acto temporal de la televisión, en el cual en segundos se presencian imágenes de diferentes rincones de la Tierra, de modo dramático, impresionante o, también, aburrido. Por un lado, con esta planificación de la vida, se persigue la idea de que después de años se alcanzará una vida plena, y por el otro, asimismo se sueña con un momento pleno. De hecho, no parece haber experiencias más satisfactorias que las proporcionadas por estos momentos: el famoso beso, la puesta del sol o tan sólo una cerveza por la tarde en el jardín. La pregunta que me interesa es cómo se procede con esta diversidad, con esta nueva falta de transparencia del tiempo.

Wolfgang Deppert (W. D.): Hay una profusión de tiempos. Cada organismo desarrolla su propia estructura temporal. Pero hay más: no sólo cada organismo, sino cada órgano de los que constituyen un organismo desarrolla tiempos propios. Esto se puede estudiar muy bien en los llamados ritmos circadianos que se descubrieron en la investigación biológica. Esto va tan lejos que, incluso, las células desarrollan su propio sistema temporal. Y se plantea, entonces, para el cuerpo el problema de cómo estos diferentes tiempos del sistema que están activos en un organismo pueden ser sincronizados de tal manera que, al menos en estado de vigilia, se tenga una idea definida del tiempo. Por la idea de un tiempo físico, en el que deberíamos insertarnos, surge el estrés y se reduce la capacidad de sincronización del organismo, y es así que en la actualidad podemos hablar de enfermedades que se podrían caracterizar como enfermedades de sincronización, enfermedades que hacen su aparición porque el cuerpo, el propio organismo, ya no puede resolver el problema de la sincronización.

D. T.: ¿Por qué subraya usted el cuerpo y el organismo? El hombre es, también, un ser consciente, actuante, es decir, también tiene que pensar cómo proceder con este tiempo, con su tiempo. En última instancia, no se quiere ser tan sólo el vigilante del equilibrio interno de los tiempos corporales, sino además organizar la propia vida. Por ello es que es necesario preguntarse según qué tiempos se estructura

propiamente la acción. Aquí existen modelos que compiten entre sí. Uno se puede poner bajo presión y proponerse completar para la mañana siguiente una obra trascendental, o uno se puede tomar diez años para eso. Uno puede planificar la educación de sus hijos siguiendo un ritmo-de-doce-horas, o se les pueden dar a los niños tiempos flexibles, en los que ellos puedan desarrollar su propia capacidad de acción. Un juego semejante con un entendimiento del tiempo surge solamente cuando la sociedad genera las posibilidades, los espacios para ello. Aquí se muestra un aspecto importante en el redescubrimiento del tiempo: éste tiene que ser también aceptado, no todo puede desaparecer simplemente en un acto temporal —el de la cinta transportadora o el del televisor—.

DIETER STURMA (D. S.): Detrás de la presión temporal actual, tan frecuentemente lamentada, no se esconde ningún problema relacionado con el tiempo físico. Antes bien, ésta es la expresión de relaciones sociales y de formas de organización que tienen mucho que ver con el poder y el control sobre la distribución del tiempo de las personas. Estas formas de control son, ciertamente, anónimas y rara vez reconocidas como tales. De hecho, no existe algo así en la realidad como los dueños del tiempo, pero sí existe una disposición sobre el tiempo de los hombres, socialmente condicionada, en la que se muestra la injusticia de sus relaciones vitales. Creo que determinadas formas de lo que llamamos estrés son, simplemente, reacciones sanas a relaciones sociales insanas que se pueden corregir y que, también, se deberían corregir.

W. D.: Pero, si la posibilidad de tomar conciencia de la propia temporalidad conduce o podría conducir finalmente a que yo tenga este tema resuelto, entonces el estrés se habrá ido. Quiero, además, discutir todavía la siguiente cuestión: si es cierto que nosotros desarrollamos nuestro propio sistema temporal, entonces se deriva de ello que nosotros somos inmortales en nuestro propio tiempo. Esto significa que no podemos percibir nuestra muerte en relación con nuestro propio tiempo. Sólo podemos decir que podemos percibir en el tiempo físico la muerte de otro. No puedo experimentar mi propia procreación y tampoco puedo experi-

mentar mi propia muerte. Vivo en este lapso de tiempo, que desde la mensurabilidad física es un lapso acotado, pero de forma tal que no puedo avanzar hacia el final.

D. T.: Yo entiendo esto como una apelación que me resulta muy simpática. Lo mejor que se puede hacer con el tiempo es, tal vez, olvidarlo. En el instante en que uno se acuerda de él, se abre la triste perspectiva de que en algún momento uno se convertirá en polvo y de que entonces todo habrá terminado y pasado para uno. Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿en qué situaciones tenemos experiencias de felicidad y qué concepciones del tiempo están ligadas a ellas? Si se indaga en esta cuestión, entonces resulta que se es especialmente feliz, justamente, cuando se olvida el tiempo. Con esto no me refiero solamente a momentos extáticos, en los que normalmente no se mira el reloj, sino también a situaciones en las que, por ejemplo, se está inmerso en el trabajo, sentado en el escritorio, súbitamente se mira el reloj cuatro horas más tarde y se dice: "rayos, pasaron cuatro horas de mi vida". Esta experiencia es más agradable que si durante cuatro horas se mantiene la mirada pegada al segundero y se piensa: "el tiempo pasa, el tiempo pasa".

D. S.: Supongo que el estado de felicidad parece ser algo en lo que estamos porque, al menos en ese momento, no pensamos mayormente en él. Adorno alguna vez dijo que la única relación con la felicidad es la gratitud. Cuando decimos "yo fui feliz", entonces ya salimos del estado de felicidad. Y esto me parece que se asemeja al tiempo. Vivimos directamente en el tiempo o podemos retroceder reflexivamente en él. Ambos modos de proceder tienen consecuencias prácticas propias: en un caso, una forma de vida intuitiva, y en el otro, una forma de vida reflexiva que, viniendo del pasado, se proyecta en el presente sobre el futuro. Y es la forma de vida reflexiva la que se abre a la libertad individual.

HELGA NOWOTNY (H. N.): No existe mayor oposición que la establecida entre las estructuras temporales que dominan en la filosofía y aquellas con las cuales trabajan los medios. La filosofía exige lentitud en la redacción y elaboración de

su pensamiento. Piense usted cuánta gente se ocupa todavía en la actualidad de Aristóteles. Se trata de milenios y de una percepción del tiempo igualmente larga. Por el contrario, están los medios, que se encuentran bajo una enorme presión de tiempo y que tienen que rendir cuentas de cada minuto, puesto que las diferentes transmisiones están limitadas. Aquí se produce una tensión que se puede percibir en nuestra sociedad. La pregunta es, sin duda, ¿cómo supera la filosofía esta presión temporal? ¿Hay límites para esta aceleración o continuará siempre así?

IRENE NEVERLA (I. N.): Mucho de lo que las personas hacen en su vida cotidiana, en su trato y en su relación con la televisión, pasa por el intento de reducir o restarles una parte a estas enormes fuerzas de aceleración que dominan nuestra sociedad y que son transportadas por las imágenes del televisor. Por un lado, la televisión se presenta como el medio con el cual se puede manejar económicamente el tiempo, el tiempo de cada día, el tiempo de vida, utilizarlo racionalmente, sacar de él un máximo de tiempo aprovechable. Paralelamente, mientras se ve televisión, se pueden realizar diversas tareas: se puede ver televisión y planchar, ver televisión y comer, ver televisión y leer el diario. También se puede controlar la televisión, en cuanto a su transcurso temporal, mediante la utilización de una videocasetera. Sin duda, muchas de las grabaciones no serán vistas nunca. Por lo tanto, existen diversas formas que nos dan la impresión, en la vida cotidiana, de que la televisión es un medio que economiza tiempo. Pero, por el otro lado, también se ve que la televisión roba el tiempo de las personas; es decir, absorbe sus energías y capacidades temporales de manera tal que, finalmente, tienen la sensación de que deben proteger su tiempo de vida del tiempo televisivo.

GÜNTER BENTELE (G. B.): Tal vez todavía no aprendemos a relacionarnos razonablemente con ella. Siempre creemos que tenemos que agotar la mayor cantidad que se pueda de estas muchas posibilidades técnicas, por ejemplo, de recibir canales —que por el momento son veinticinco, y en veinte años probablemente sean quinientos—. Hasta que las nuevas

generaciones aprendan a relacionarse con ella, seguramente pasarán todavía varias décadas. Otra pregunta es de dónde viene, en realidad, esta aceleración. ¿Hay responsables de ello? ¿Es la sociedad, son los medios los que hacen cada vez más programas y programas más rápidos, especialmente en la televisión? ¿O qué es lo que, en verdad, sucede?

H. N.: En primer lugar, querría decir algo en relación con nuestro punto anterior. ¿De dónde proviene la necesidad de tiempo que todos sentimos? Según mi opinión, está relacionada con el hecho de que, sencillamente, tenemos una mayor oferta de posibilidades —sean canales de televisión, sea la posibilidad de viajar, de consumir—. Dicho de un modo muy general, tenemos una gran cantidad de informaciones y ofertas seductoras. Incluso nuestros abuelos comienzan a entregarse a estas seducciones y a hacer cosas que jamás hubieran soñado hacer en la vejez. Por lo tanto, por un lado, tenemos una gran cantidad de ofertas adicionales, y por el otro, estamos limitados en nuestro tiempo de vida. Estamos limitados en nuestro día-de-veinticuatro-horas, estamos limitados en lo que podemos elaborar emocional y cognitivamente. Por eso surge esta discrepancia que percibimos como presión y necesidad de tiempo. Con esfuerzo intentamos encontrar estrategias para poder oponernos o eludir esta presión del tiempo. Estas fantasías siempre existieron. La aceleración resulta de la incorporación de artefactos técnicos a nuestra vida cotidiana. Vivimos en una civilización técnica; permanentemente aparecen nuevos productos en el mercado, que hacen cosas maravillosas, que surgen en el laboratorio con ayuda de la ciencia y con ayuda de la técnica y que encarnan este tiempo de laboratorio, como yo lo llamo. Esto significa que, en el laboratorio, la ciencia introduce a la naturaleza y la transforma. Se pueden acelerar procesos, se puede reducir o agrandar lo que sea introducido; se pueden repetir cosas y procesos. Todo aquello que la ciencia nos ofrece en posibilidades es removido y montado en aparatos técnicos. Éstos son enviados luego al mercado e introducidos en nuestros hogares y en nuestra vida cotidiana. Por eso es que se produce un avance de la aceleración. Por lo

tanto, no es la sociedad, no son los medios, sino las posibilidades científico-técnicas que tenemos las que producen la aceleración. Pero esto no nos releva de la tarea de aprender una nueva relación social.

I. N.: La pregunta es, también, si no hay algo así como un límite ecológico en nuestro bagaje biológico; es decir, si no existe un umbral, más allá del cual ocurre esta invasión de estímulos objetiva y subjetivamente imposibles de digerir.

G. B.: Si comparo, en este aspecto temporal, los tres grupos de medios —la prensa, la radiofonía y la televisión—, entonces ya no tenemos dificultades con este tema. Si bien los periódicos son muchos, no tenemos el problema de querer leerlos todos, sino que leemos uno o dos. Tampoco tenemos ya este problema con la radio, que existe desde los años veinte —el diario tiene apenas cuatrocientos años—. Simplemente, sintonizamos dos o tres estaciones de radio determinadas. Con la televisión todavía tenemos este problema; para superarlo tendremos que atravesar un proceso de aprendizaje cultural que durará varias décadas. Tal vez no lo atravesamos nunca. Tal vez, a los sesenta años todavía estaremos haciendo *zapping*, pero nuestros nietos procederán con la televisión como nosotros lo hacemos en el presente con la radio.

I. N.: En tanto científica de las ciencias sociales, veo los fenómenos como el tiempo en tanto fenómenos sociales, es decir, como fenómenos producidos por los hombres. En este sentido, las enormes fuerzas de aceleración que observamos son, para mí, hechos que considero dados. Pero, al mismo tiempo, descubro que, para mí, el valor de la filosofía no sólo consiste en que es un sistema social que preserva la lentitud, sino que, para mí en tanto lega, pone en discusión ese momento ético, la reflexión sobre la existencia humana, y plantea un recordatorio del problema de la lentitud de la vida cotidiana. Éste es un buen movimiento de oposición.

W. C. Z.: Existe algo así —lo puede confirmar cualquiera a partir de su propia experiencia— como la diferencia entre el tiempo subjetivo y el tiempo objetivo. El tiempo medido con el reloj —un minuto o una hora— puede ser intermina-

blemente largo si usted se encuentra en el sillón del dentista o puede pasar volando si usted espera a una amiga, si vive una experiencia agradable, algo que quiere disfrutar. Esto significa que el modo en que es experimentado el tiempo depende de nosotros. O sea que se puede trasladar a nuestra propia experiencia vital aquello que, en el marco de la teoría física más reciente, se conoce como fractura de la simetría o asimetría entre el pasado y el futuro. El pasado y el futuro se diferencian por el hecho de que el futuro, en gran medida porque está abierto, tiene una estructura ramificada en la que todavía no está todo decidido. Por eso es que el futuro tiene el carácter de aquello que nosotros todavía podemos coproducir, mientras que el pasado tiene el carácter de lo ya producido y así se inserta en el tiempo objetivo. Entendido de esta manera, el futuro no es aquello que nos ocurre sin nuestra participación sino que el futuro es algo en cuya producción cooperamos decisivamente. Ésta es la razón por la que el futuro es un tema muy central de la ética. La ética se ha convertido, en los últimos años, en una ética del futuro, ligada a los lemas "responsabilidad en cuanto a los principios" y "derechos humanos".

Odo Marquard (O. M.): ¿Qué relación tienen con mi corta vida estos tiempos enormes, de los que hablan los cosmólogos, los físicos, los astrofísicos? De ello no se concluye, en absoluto, que mi corta vida es especialmente corta sino que, básicamente, no se concluye nada. Los problemas que tenemos como vitales son problemas de la vida corta. Y las soluciones que tenemos que buscar son soluciones que pueden ser encontradas y realizadas en una vida corta.

R. R.: ¿Existe una fundamentación filosófica de los derechos humanos? Creo que la cultura de los derechos humanos es un fenómeno del periodo posterior a la segunda Guerra Mundial, básicamente, una reacción ante el Holocausto. Y ella es la forma más tardía de la Revolución francesa. Creo que no es necesario preguntar si los hombres tienen derechos humanos, como si se tratara de una pregunta metafísica o científica; no creo que se pueda responder a esta pre-

gunta. Pero los derechos humanos son una síntesis de las esperanzas sociales y políticas de nuestra cultura. Así, la pregunta correcta para los intelectuales es: ¿qué puedes hacer por los derechos humanos, aun cuando no tengan una fundamentación filosófica? Yo supongo que la respuesta es: tú haces lo mismo que hacen los periodistas y los escritores, y supuestamente, también los teóricos. Tú relatas historias de lo que ocurre al otro lado del océano o en la tribu más cercana o en el país más próximo —sólo para decir que esas personas te resultan y nos resultan más parecidas de lo que tú creías—. Pienso que el único camino para convencer a las personas de la necesidad de los derechos humanos es mostrar lo que pasa cuando a las personas no se les concede lo que llamamos derechos humanos, cuando mostramos lo que ocurría en la Plaza de la Paz Celestial en Pekín, o en Rumania antes de la revolución. Éste me parece el único camino: simplemente, esforzarse por mostrar lo que significa que no haya derechos humanos.

O. M.: Yo coincido apasionadamente con Richard Rorty cuando ataca la abstracción de estas reflexiones. Nuestra vida es demasiado corta para reflexiones abstractas y esenciales; tiene un plazo, tiene un fin para todos los hombres. Podemos sacar conclusiones de esto. Por ejemplo, no podemos esperar, tenemos que darnos prisa, tenemos que apurarnos. Y el mundo moderno es un mundo en el que esta prisa se toma muy en serio. Todo se vuelve cada vez más rápido. Pero, al mismo tiempo, si la vida es corta, no podemos hacer todo lo nuevo que nos proponemos. Esto significa que, por naturaleza, somos también lentos. Y el mundo moderno también promueve y subraya esta lentitud, de tal manera que vivimos en un mundo en el que todo se torna cada vez más rápido y, a la vez, por oposición —como me gusta decir, compensatoriamente—, se preserva la lentitud: cultura de la preservación, sentido histórico, etcétera. Por sobre todas las cosas, me gustaría subrayar que el tiempo, el tiempo de vida de las personas, no es finito solamente porque está limitado por la muerte, sino también porque tenemos una sola vida. Aunque James Bond diga "sólo se vive dos veces",

yo creo que sólo vivimos una vez. La pregunta es si esto es, en verdad, suficiente para superar nuestros problemas. Y si se llega a la temeraria idea de decir "no, esto no alcanza", entonces uno podría formular la pregunta: "¿dónde encontraremos otras vidas?". Creo que a esto se le puede responder, también, en forma no abstracta si decimos: "las otras vidas están aquí. Nosotros tenemos copersonas. Ellas viven sus vidas, tienen sus tiempos de vida y de ellos participamos".

R. R.: Supongo que usted tiene razón. Nosotros nos entendemos con nuestra propia muerte, mientras pensemos que perdura la comunidad de los hombres con los cuales vivimos —en especial, a través de nuestros propios hijos; de modo más general, en el pueblo y en la nación—. El tema de los derechos humanos es otra forma de referirse al deseo de que los hombres se representen esta comunidad humana como expandiéndose continuamente. Pero habría que diferenciar dos cosas: por un lado, el intento por ampliar el sentido de lo que es la comunidad, y por el otro, la pregunta acerca de si existe algo que sea común a todos los hombres. Las esperanzas que son aplicadas a toda la humanidad deberían separarse del conocimiento de una verdad universal. No creo que exista una verdad universal que podamos conocer. Pero creo que hay esperanzas de algo que podemos generalizar —y a éstas tenemos que seguir aferrados—.

Este programa fue emitido por primera vez el 15 de mayo de 1994

MORAL

¿ES MODERNA LA MORAL?
Una conversación entre Otfried Höffe y Ulrich Wickert

NOTA INTRODUCTORIA DE ULRICH WICKERT

Para un filósofo, una conversación sobre los fundamentos de la ética puede resultar un tranquilo paseo. Las definiciones filosóficas de palabras como "moral", "virtud", "deber", "comunidad" y "conocimiento" le son en extremo familiares, especialmente si, como es el caso de Otfried Höffe, publicó el *Lexikon der Ethik*. Por el contrario, una persona práctica, que registra e interpreta minuciosamente el acontecer diario, se mueve sobre pies seguros cuando se trata de describir la sociedad en la que se modifican o, incluso, decaen los valores, en la que, por lo tanto, valores como el *deber*, la *virtud* y la *comunidad* ya no tienen el efecto que deberían tener para la sociedad.

La conversación sobre la ética también puede ser un cómodo paseo por el mundo de las ideas para el televidente culto, si él llega a conocer a fondo los conceptos. Mientras que los conceptos fundamentales de la ética cambiaron poco desde los tiempos de los filósofos griegos, en la actualidad, los contenidos de palabras como "moral", "virtud" y "deber" se cargaron de prejuicios y perdieron su sentido preciso, incluso entre quienes se precian de cultos.

Quien defina los términos "moral" y "virtud" como corresponde a una sociedad democrática, ilustrada, estará de acuerdo con la afirmación de que la moral y la virtud son conceptos modernos y progresistas. Pero, para quien se abandona a los prejuicios —como ocurre con demasiada frecuencia— y renuncia voluntariamente al pensamiento, la moral es solamente, según una definición de Ulrich Sonnemann, moralismo; las virtudes, tan sólo una serie de man-

datos de una sociedad prusiana superada; el deber, tan sólo subordinación y obediencia ciega. Finalmente —en especial en Alemania—, la palabra "comunidad" está prohibida. Nos hace recordar la comunidad nacional y, por ello, está relacionada con el recuerdo de la ideología del nacionalsocialismo. Sin embargo, uno no debería aferrarse al horror, sino despejar las palabras de su carga, indagar por su significado originario y otorgar a esas palabras un sentido adecuado a nuestro tiempo.

La conversación entre el filósofo y el práctico intenta relacionar el pensamiento, que se concentra en categorías absolutas, con la vida *relativa,* real, para estimular así a los oyentes a tener ideas propias que interesan a todo individuo en esta sociedad.

Ulrich Wickert (U. W.): Señor Höffe, usted publicó el Lexikon der Ethik. *¿Qué son, en realidad, la ética y la moral?*

Otfried Höffe (O. H.): Primero, me gustaría definir la moral, transversalmente. Utilizando tres máximas, se le puede hacer comprensible diciendo que moral es *pensar por sí mismo,* también *pensar en el lugar de otros* y, por último, *pensar en consonancia con uno mismo*. Por lo tanto, la moral tiene que ver con la comprensión, con el reconocimiento recíproco entre los hombres y con una cierta armonía y consistencia en la vida.

U. W.: En la filosofía, se diferencia entre la ética y la moral. ¿Puede aclarar esta diferencia?

O. H.: La moral es el tema del que se ocupa la ética. Por el contrario, la ética es la disciplina o la filosofía de la moral.

U. W.: Yo mismo, como periodista, me dediqué a este tema, en la medida en que mi función periodística es ocuparme de la sociedad y de las situaciones sociales. En algún momento, durante mi trabajo, pude comprobar que existe un elemento en la sociedad que la moviliza dentro de un espacio de normas preestablecidas. En mi trabajo relacionado con la moral, no fui influido básicamente por filósofos, sino por Émil Durkheim, el sociólogo y pedagogo francés, pues, a diferencia de los filósofos, Durkheim se acerca a la moral de un modo práctico.

Para él, en primer plano se encuentran las cuestiones prácticas, por ejemplo, cómo se puede inducir la moral en una sociedad, o qué condiciones tienen que estar dadas para que la moral pueda conducir las acciones de los ciudadanos o, al menos, influir sobre ellas. Se observa en Alemania, pero también en Inglaterra, en Francia y en los Estados Unidos, un súbito renacimiento de la moral en el debate teórico. ¿Es moderna la moral? Usted mismo escribió un libro que lleva por título Moral als Preis der Moderne.

O. H.: Si se quiere contestar eso, directamente se puede decir que la moral es y no es moderna. Es moderna porque los problemas que allí se tratan siguen siendo nuestros problemas y llegan a nosotros con nuevo impulso y actualidad.

U. W.: ¿Cuáles son los problemas que allí se tratan?

O. H.: Los problemas muy diversos. Un tema especialmente explosivo, discutido con frecuencia, es la relación entre moral y técnica, pues, con el desarrollo de la técnica, los hombres adquirieron, en el transcurso de la Edad Moderna, un nuevo poder que genera, al menos, dos problemas. Por un lado, este poder estimula la tendencia a fantasías de omnipotencia; en algún punto, el hombre cree que lo puede todo. Por el contrario, la moral dice que no puedes, simplemente, modificar lo esencial: tú también morirás, también puedes sentir dolor físico, puedes perder amigos y experimentar otras formas de dolor. Por otro lado, la moral dice: la técnica está, indudablemente, a nuestro servicio; esto es, fue inventada, desde Bacon y Descartes, para el bienestar de los hombres, pero ella no debe desarrollar por sí misma su poder; necesitamos controles. La función de la moral es poner freno a la independización de la técnica.

U. W.: ¿La moral es, por lo tanto, una medida que prescribe y orienta nuestra acción?

O. H.: En cierta medida, sí.

U. W.: Sin embargo, la moral y la virtud no son modernas. Considero que una observación en tal sentido es equivocada y pertenece más bien al siglo pasado.

O. H.: Es conocida esta hermosa frase que dice: "Las chicas buenas van al cielo, las chicas malas van a todas partes".

"Bueno" quiere decir aquí hacer aquello que se espera de mí; yo debo ser un buen niño. Y "malo" significa curioso y no convencional. Pero, si se piensa en lo que es verdaderamente malo, entonces sólo se puede pensar, en este momento, en el horror de la guerra en Yugoslavia, y aquí esperamos —desgraciadamente, la realidad es diferente— que los responsables de estos crímenes no vayan a todas partes. Buenas, en cambio, son las personas que, a pesar de este horror, se preocupan por una coexistencia humana. La moral tiene que ser moderna porque para nosotros esto es todavía un modelo.

U. W.: ¿Está de acuerdo con la tesis de que la base de toda moral es la dignidad humana?

O. H.: Sí. La expresión es un tanto patética, en este sentido vacilo; por otra parte, tiene el significado de un metaconcepto. No obstante, es un concepto que se puede emplear como punto de fuga: en él confluye mucho de lo que pertenece a la moral. Es la base sobre la que se construyen muchas definiciones de la moral.

U. W.: ¿Prefiere otro concepto?

O. H.: Me gustaría volver a lo dicho en el comienzo para explicar, una vez más, cómo surge la moral. La moral tiene que ver con el hecho de que el hombre es un ser dotado de lenguaje y de razón, que no sólo reflexiona sobre el mundo sino también sobre su accionar. Aquí interesa asimismo el hecho de que el hombre conduce su existencia no sólo desde la perspectiva de sus propios intereses y su propia vida, sino además desde la perspectiva de otros, una posición en la cual puede ponerse. En este punto hacen su aparición normas que conocemos, por ejemplo, la *regla de oro*. La regla de oro suena, por cierto, a educación infantil: "no le hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti". No debemos olvidarnos de que esta norma es común a todas las culturas.

U. W.: Sí, entre los chinos, entre los indios, en general, en todas partes.

O. H.: Sí, en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento, entre los griegos. Esto demuestra que se trata de un asunto elemental sobre el cual los hombres se pueden poner

de acuerdo. Justamente, en la actualidad, cuando empezamos a desarrollar una civilización global en la que las culturas dialogan entre sí, sería falso que se definiera la moral desde una perspectiva única, occidental. Es mucho mejor hacer alusión a otras culturas a partir de una comunidad elemental.

U. W.: ¿Esto significa que la tolerancia, que, ciertamente, es una virtud, se vuelve cada vez más importante?

O. H.: La tolerancia es cada vez más importante, pero no podría afirmar que se esté volviendo cada vez más importante porque las disputas entre religiones y Estados que compiten entre sí acompañaron a la humanidad desde los comienzos. Y desde los comienzos, la humanidad supo que debía cultivar la tolerancia.

U. W.: Pero siempre vuelve a tener problemas con ella.

O. H.: Y la humanidad atenta permanentemente contra la moral. La modernidad no consiste en inventar una nueva moral, sino en adecuar la moral a los nuevos problemas en forma continua.

U. W.: Usted acaba de decir que en aquellas esferas en las que nos introdujimos recientemente por nuestro conocimiento, tanto en la técnica como en la investigación, tenemos que empezar a pensar, de pronto, cómo vamos a fijar allí reglas y normas de comportamiento. Tomemos el ejemplo de los transplantes en medicina. En ese campo se plantea la pregunta acerca de cuándo puede ser retirado un órgano de un cuerpo. Actualmente, en Alemania, se dice: sólo se puede remover un órgano cuando la persona está muerta. Pero se plantea inmediatamente el primer problema: ¿cuándo está muerta una persona? Y, en segundo lugar, se debe considerar que se le puede retirar un órgano a una persona sólo si ella lo ha consentido. Pero ¿no podría lograrse una nueva comprensión de este tema, en el sentido de proceder de un modo moralmente correcto, partiendo del concepto de que la hermandad o la solidaridad resulte automática en el hecho, socialmente evidente, de que aquel que fue atropellado por un taxi, pero tiene sus órganos sanos y puede salvar a otras personas, considere como obvio que sus órganos puedan ser removidos?

O. H.: Los transplantes son un buen ejemplo de un tema reciente. Antes no podíamos transplantar órganos y, por ello, no se planteaba el tema. Ahora se nos plantea la cuestión, y esta cuestión muestra que la moral, dicho de un modo simple, tiene dos partes. Por un lado, está el aspecto genuinamente moral, es decir, el respeto por la vida. Por otro lado, se plantea la cuestión empírica: cuándo termina la vida humana. Para la cuestión empírica, el filósofo moral no es competente como filósofo. Pero puede decir: tenemos que estimar la ventaja del hecho de que el hombre, recién muerto, *puede ser confrontado con este problema* —lo digo destacándolo porque él mismo ya no puede explicar esto—. Me puedo imaginar muy bien que se convenza a un pueblo para que esté dispuesto a donar sus órganos. Pero tengo mis dudas de que esto deba ser impuesto por el Estado. Personalmente —aquí hablo como *citoyen*, como ciudadano, y no sólo como filósofo—, ruego que los responsables convenzan a la ciudadanía para que en los transplantes de órganos no se cometan abusos, para que la remoción de órganos esté al servicio de algo que todos queremos. Si nuestra pareja o nuestro hijo sufriera alguna enfermedad, aceptaríamos de buen grado tal ayuda. Pero ésta no se produce contra la voluntad del afectado o de su representante.

U. W.: En el campo de la investigación genética, en el que, justamente, se producen estos grandes descubrimientos, nos encontramos ante grandes situaciones igualmente serias. Nos enfrentamos, por ejemplo, a la pregunta acerca de si debe examinarse genéticamente cada embrión para saber si tiene un defecto, o sea, una enfermedad. Y si se descubre que tiene una enfermedad, ¿debo entonces evitar el nacimiento?

O. H.: En este tema debería distinguirse, en primer lugar, entre la investigación genética referida a los seres humanos y la que no se aplica a los mismos. A causa de la justificada objeción al primer grupo, no debemos descartar en bloque todo tipo de investigación genética. Hace ya unos treinta años me ocupo de este tema. En aquel entonces, propuse una moratoria para que, primero, se aclaren ciertas cuestiones: ¿qué aspecto tiene la investigación genética desde el

lado científico?, ¿qué riesgos existen? Allí donde se observó que, en realidad, no existen riesgos, o bien, los riesgos son mucho menores que en otras esferas de investigación, no debería actuarse como si estuvieran en peligro la dignidad humana u Occidente. Sin duda, no es lo mismo cuando se trata de seres humanos. Entonces no es, en principio, una cuestión de investigación genética, sino una cuestión general de experimentos en y con personas. Y es aquí donde se debe proceder con mucho cuidado y sutileza.

U. W.: Entonces se plantea el problema de cómo se constituyen los límites, las normas de la moral. Pues la cuestión central que se plantea para la investigación tecnológica es dónde comienzan los límites, en qué punto tenemos que poner límites al quehacer tecnológico porque ya no es moralmente defendible. Con frecuencia se dice que tenemos que proceder responsablemente con la técnica. Pero ¿qué es la responsabilidad? ¿Cómo surge? Por un lado, viene de nuestra cultura, de nuestra historia; por el otro, es modificada continuamente.

O. H.: Tal vez la responsabilidad constituye, de hecho, el comienzo. La responsabilidad tiene que ver con dar cuenta de algo. Nosotros los hombres podemos hablar, reflexionar sobre nuestras acciones, juzgar y evaluar, y no sólo en relación con nuestro interés propio y con nuestra opinión personal, sino tomando en consideración a los otros hombres, de tal manera que, al final de nuestras consideraciones propias y comunes, podamos decir: puedo hacerme responsable de esto por buenas razones.

U. W.: Todo esto también puede llevar a que se tenga una valoración diferente de la que tienen la mayoría de las personas. Esto significa que tenemos un conflicto entre nuestra valoración respecto a una cosa y la que considera como correcta la mayoría de la sociedad.

O. H.: En la moral y, en general, en una discusión de este tipo no tienen importancia las mayorías y las minorías. Tenemos que producir argumentos que convenzan a todos como argumentos, acerca de por qué, para la moral, desde el comienzo, seguramente desde Kant, la posibilidad de ge-

neralizar o el carácter universalista es una propiedad por definición.

U. W.: Por lo tanto, también el imperativo kantiano.

O. H.: Sí, el famoso imperativo categórico. Éste tiene una gran perspectiva, incluso un doble aspecto. En primer lugar, le otorga a la moral en la esfera del valor un rango especial; nosotros juzgamos algo como ilimitadamente bueno, según Kant. En segundo lugar, el imperativo categórico dice que se puede formular un criterio para las acciones morales: el de la posibilidad de generalización. Para saber si una acción es moralmente correcta, tengo que probar que puedo sostener ese principio a lo largo de toda mi vida y que cualquiera en mi lugar lo reconocería.

U. W.: Es correcto cuando decimos que la razón es el elemento más importante de la moral. Primero, es necesario saber cómo se debe proceder. Un supuesto central es, así, que yo tengo libertad para pensar. En este sentido, considero el reclamo de don Carlos, "otorgue usted libertad de pensamiento", más importante que la exigencia de la libertad de palabra. A mi modo de ver, sólo es posible un accionar moral si tengo la libertad para reflexionar, y no si me llenan de basura la cabeza y no sé que pensar. Para el accionar moral, es decisivo que yo llegue desde la razón y asuma la responsabilidad de responder por ese accionar.

O. H.: En efecto, podemos partir de la razón. Pero, en esto, yo diferenciaría dos aspectos: una razón puramente teórica —yo veo algo como correcto— y una razón práctica, que lleva a la acción. El segundo aspecto es el que corresponde, básicamente, a la moral. Es evidente que para ello tenemos libertad de pensamiento y que, en la actualidad, está totalmente reconocida. Al mismo tiempo, no siempre sabemos cómo proceder correctamente. Ya mencionamos algunas normas por las cuales nos podemos orientar: la *regla de oro*, las tres máximas mencionadas al comienzo y el imperativo categórico. Con ayuda de estas normas nos podemos orientar en esferas importantes de la vida humana. Tal vez, en cuestiones de promesas y de confianza podemos plantearnos si uno debiera ser sincero o no. O en cuestiones de ne-

cesidad, en las que todos podemos encontrarnos, podemos plantearnos si podemos ser indiferentes o solidarios. El imperativo categórico nos ayuda en la medida en que nos lleva a preguntarnos cuáles son los principios que se pueden generalizar y cuáles no.

U. W.: Estos conceptos que usted acaba de utilizar son, frecuentemente, resumidos en una palabra, que suena anticuada pero que, en mi opinión, también es moderna, "virtudes", la cual, según Aristóteles, significa que se encuentra la medida correcta del accionar entre dos puntos extremos.

O. H.: Nosotros, los filósofos, en general no tenemos dificultades con el concepto de virtud.

U. W.: ¿Para usted es también moderno?

O. H.: En primer lugar, es moderno; en segundo lugar, es —como la *regla de oro*— una parte constitutiva de la herencia intercultural de la humanidad. "Virtud", en griego, se dice *areté*. Esto tiene que ver con *aristón*, con "lo mejor". Virtud significa llevar las posibilidades humanas a una cierta perfección. En este momento pienso en Nietzsche, quien, sin duda, no es sospechoso de ser demasiado moralizador. Él dice que la justicia, precisamente aquella justicia que está dispuesta, incluso, a no tomar partido contra él, ocasiona daños y es una obra de "perfección y la más alta maestría sobre la Tierra". Esto es lo que se quiere decir con virtud: la capacidad de proceder contra pasiones e intereses, que surgen naturalmente y que despliegan una humanidad superior.

U. W.: ¿Cuál es para usted el presupuesto de la moral? Ya mencionamos la razón. Sin embargo, la moral requiere algo más que la razón. Ella requiere que yo, en tanto individuo, tome en consideración a los otros para que sea posible una vida en común. De eso se concluye que la sociedad es un elemento importante en relación con la moral. ¿Cómo lo ve usted?

O. H.: Decíamos que la segunda máxima consiste en ponerse en el lugar del otro. Y esto implica que, como somos más de uno en el mundo, somos mutuamente dependientes; nos podemos prestar ayuda recíproca y regalarnos otras formas de cooperación. Esta forma del accionar moral está seriamente amenazada por el llamado *viajar en el estribo*.

U. W.: ¿Qué quiere decir con eso?

O. H.: Que los esfuerzos los realizan los demás, y yo sólo tomo en cuenta las ventajas.

U. W.: Se me ocurre un ejemplo. Algunas veces leo, con mucho gusto, tiras cómicas. Las buenas tiras cómicas pueden referirse a algo muy preciso; justamente en los Estados Unidos, donde son muy populares, existen tiras cómicas extremadamente intelectuales. Recientemente, encontré una que muestra muy bien cómo es el pensamiento en los modernos y opulentos Estados industriales. Consta de cuatro cuadros. Se ve, primero, a un alumno pequeño que le dice a su maestra: "firme este contrato". A lo que ella contesta: "¿qué es esto?" "Esto es un contrato", replica el alumno, "esto es un contrato que dice que usted me tendrá que pagar una indemnización por todas las pérdidas que voy a tener por no haber aprendido nada en la escuela". La maestra responde: "pues bien, si no aprendes nada, entonces es porque eres perezoso". En el último cuadro el alumno está sentado en su banco y dice: "alguien tiene que pagar por el hecho de que yo no aprenda nada". El razonamiento que se expresa en esta tira cómica es el siguiente: "yo quiero tomar de la sociedad, los otros tienen que poner en esta olla". Esta postura se volvió cada vez más fuerte en nuestra sociedad: "yo quiero tomar, pero no quiero hacer nada a cambio".

O. H.: Podemos interpretar este cuadro de manera diferente: naturalmente, alguien tiene que pagar. En primer lugar, paga el alumno mismo porque más tarde no tendrá aquellas posibilidades de vida que habría tenido si hubiera aprendido más. En segundo lugar, paga el sistema educativo, pues sabemos cuánto tiempo y dinero cuesta cada educando. Y en tercer lugar, paga también la sociedad, en tanto se entienda por *sociedad* un sistema de cooperación que solamente funciona si todos contribuimos en la misma medida. Nosotros no estamos conformes con nosotros mismos cuando no aprendimos lo que queríamos aprender y cuando no podemos hacer una contribución productiva a la sociedad. Este *hacer* no lo entiendo sólo en un sentido económico, monetario, ni tampoco en el sentido de que

sólo yo quiero algo, sino que se trata más bien de un dar y recibir.

U. W.: Pero, justamente en relación con la educación o con la instrucción, en el presente vemos que la gente joven a la que no se le proporcionan normas crece en un mundo que la deja desamparada. Existen muchos trabajos de investigación sobre juventud y violencia que demuestran que los jóvenes que en Alemania incendian viviendas de extranjeros no recibieron una formación en los valores, pero, al mismo tiempo, hallan ofertas en la sociedad muy seductoras para ellos. Cuando se vive aquí, en Alemania, basta con salir a hacer compras para encontrarse en el Caribe bajo las palmeras. Se dispone de los autos más rápidos y extravagantes, y sabrá el diablo de cuántas cosas más. Para estos jóvenes, una gran tijera separa lo que la sociedad proporciona en cuanto a valores, o sea, solamente valores materiales, y aquello que ellos mismos tienen que vivir, que constituye su experiencia. Probablemente no tengan un lugar de enseñanza; tal vez tengan dificultades en la escuela y en la familia y estén completamente desorientados porque no se les proporcionaron los verdaderos valores. En vez de una formación en los valores, suponen que la felicidad está en la riqueza que les falta, y este desacuerdo los pone furiosos.

O. H.: El gran tema aquí es la decadencia de los valores. Sin embargo, soy escéptico ante esta frase, en parte, por razones históricas, pues la crítica de la cultura y de la sociedad está a la orden del día desde Platón. Y si usted investiga un poco más, encuentra también pruebas de crítica cultural entre los egipcios y los babilonios. Esta referencia muestra tres cosas: en primera instancia, que no estamos de acuerdo con algunos modos de proceder, con lo cual confirmamos indirectamente la actualidad de la moral. En segundo lugar, estos asaltos de los jóvenes que acaba de mencionar son, de alguna manera, excepciones —pueden aumentar, entonces es peor, y pueden disminuir, entonces no es tan grave—. Y querría explicar el tercer punto con un ejemplo. Hace poco me reuní con un colega holandés que me habló de una estadística criminal de los albores de la sociedad moderna reali-

zada para ciertas ciudades holandesas. Es muy alarmante ver la cantidad de hechos de violencia y de daños a la propiedad que hubo. Por eso es que pienso que tenemos que ser muy cuidadosos cuando decimos que estamos cada vez peor. Es cierto que las cosas nunca están del todo bien, pero esto sólo indica que la moral es algo que tenemos que despojar permanentemente de una cierta comodidad y de un cierto egoísmo.

U. W.: En la discusión de los últimos veinte años, se habló siempre de la decadencia de los valores; muchas investigaciones sociológicas hablan de esto. Pero, entre nosotros, ocurrió algo que antes no existía: nuestra sociedad es muy rica. Prácticamente cada individuo está en condiciones de determinar financieramente su vida. Palabras como "autorrealización" son, en la actualidad, muy importantes. Usted mismo se escandaliza en su libro Moral als Preis der Moderne *por el hecho de que hoy en día se concede a la autorrealización un valor demasiado elevado. La contraparte de esta alta valoración de la autorrealización individual es una pérdida del sentido de comunidad. Ambas están directamente relacionadas: cuando aumenta el sentido del propio principio del placer, disminuye el sentido de comunidad.*

O. H.: Los datos acerca de si existen modificaciones en este sentido son poco claros. Algunas investigaciones como, por ejemplo, la de Von Oertzen describen esta totalidad como un estado más bien de mezcla. En algunos lugares disminuyó nuestra atención moral, mientras que en otros aumentó. Por ejemplo, en el presente tenemos una nueva sensibilidad para cuestiones del medio ambiente, o hacia las necesidades de otros países. No debemos olvidar que, hasta hace algunos siglos, dominaba el colonialismo, lo que, en pocas palabras, significaba explotación. Actualmente, intentamos corregir parte de aquellos errores: en lugar de seguir explotando colonialmente a un país, queremos ayudarlo. Lo mismo puede ser observado en el interior de nuestra sociedad, en el caso de la ayuda entre vecinos, en la colaboración con las asociaciones de beneficencia o en el trabajo voluntario con los bomberos. Quien preste atención a estos *pequeños*

juegos reconocerá rápidamente que todavía existe el espíritu solidario.

U. W.: Tal vez tenga razón al decir que nuestro compromiso en estas pequeñas cosas aumentó, pero la participación en asociaciones, en organizaciones, en sindicatos y también en partidos políticos, a mi entender, disminuye notoriamente.

O. H.: Esto puede suceder por muchas razones. Una de ellas puede ser que estas organizaciones y asociaciones estén petrificadas, que estén demasiado burocratizadas, que haya modelos de carreras que ya no resultan atractivos. Con esto ya está mencionada la segunda razón, que consiste en el hecho de que ya no sentimos la necesidad de que nuestras vidas sean manejadas por las asociaciones: encontramos, ciertamente, muchas artes informales, muchas cosas buenas para hacer. Piense, por ejemplo, en las colectas navideñas de las iglesias y de otras organizaciones.

U. W.: ¿Pero eso no es demasiado poco? Uno da dinero, y entonces ya no se hace nada más. Tal vez uno compra una buena conciencia pero, en el fondo, ya no se compromete.

O. H.: No estoy seguro de que su diagnóstico sea correcto. En este país tenemos demasiado espíritu comunitario burocratizado y decretado. No debemos olvidarnos de que el espíritu comunitario se financia con los impuestos. Pero los impuestos son una forma instituida del espíritu comunitario, que, además, está burocratizado por las administraciones. Nosotros podemos reforzar la parte del espíritu comunitario organizado —Alemania es, también en esto, un campeón mundial—, aunque asimismo podemos reducirlo y, al mismo tiempo, elevar el espíritu comunitario no organizado. Recuerdo que hace algunos años, con motivo del quincuagésimo aniversario del museo de arte de Washington, el National Museum of Art, se organizó una exposición de las obras que fueron regaladas recién en ocasión de este jubileo y no durante el transcurso de décadas. Esto representa más que la totalidad de las obras de cualquier galería regional alemana. Ese mecenazgo, que, justamente, no es un espíritu comunitario organizado, supone que el espíritu comunita-

rio organizado no ocupa un lugar tan importante y que, además, tenemos otras leyes impositivas.

U. W.: Usted diría que, entre la población y el Estado, surgió una brecha porque entre ambos se instaló una jerarquía en la que el espíritu comunitario no está decretado. Esta jerarquía lleva, si entiendo bien, a que el ciudadano ya no se sienta partícipe, sino que sienta que el Estado se cierne tan por encima de él, que ya no puede hacer nada.

O. H.: Lo que usted dice es, en parte, correcto. Pero también sucede que nosotros, los ciudadanos, elegimos a los partidos y a los gobiernos que incrementaron la intervención estatal. La Alemania de los años cincuenta estaba destruida y tuvo que aceptar a refugiados, y la cuota estatal representaba aproximadamente el 33 %. Mientras tanto, nosotros estamos, como usted dice, en un país rico y la cuota estatal es más el 40 %, o sea que aumentó un 45 %. A esto se añaden los costos derivados de la reunificación. ¿No es absurdo que un país rico requiera más espíritu comunitario reglamentado que un país pobre?

U. W.: Me parece absurdo. Como ciudadano, uno se pregunta con frecuencia: "¿qué se hace con mi dinero?" Muchas personas no están de acuerdo, ni están conformes con los gastos del Estado, con lo que se hace con su dinero. La consecuencia de esta insatisfacción es que el ciudadano quiere recuperar el dinero que desembolsa. Y en este punto arribamos, nuevamente, a la imagen del joven que dice: "un momento, antes de dar, quiero recibir". Por lo tanto, así considerada, la elevada cuota estatal conduce a que disminuya la comprensión de la comunidad.

O. H.: En primer lugar, me gustaría recordar que el espíritu de una comunidad incluye otras perspectivas que van más allá de la simple ayuda vecinal y de otras actividades llamadas sociales. Al espíritu de una comunidad pertenece, también, la responsabilidad por nuestro sistema educativo. Al espíritu de una comunidad pertenece el desarrollo de cierta arquitectura: que haya construcciones que dentro de cien años todavía puedan contemplarse con placer, construcciones que se visiten porque son, simplemente, maravillosas;

que las ciudades tengan parques, que en las ciudades haya calles y plazas por las que se pueda vagar; que nos preocupemos por nuestro idioma y nuestra cultura, que podamos producir literatura y ciencia. Todas éstas son formas del espíritu de una comunidad que tienen, además, una fuerza visionaria. Beethoven es escuchado una y otra vez, así como son leídos Homero, Goethe y Pascal. Comparadas con esto, muchas otras cosas son de segunda categoría como para poder llamarlas solidaridad.

U. W.: Al escucharlo, podría creerse que la cultura es un elemento que, increíblemente, otorga sentido a la solidaridad.

O. H.: Seguramente. Ése era, sin duda, el sentido de mi discurso contra una comprensión abreviada de este concepto. Yo quería mostrar que el cuidado de estas cosas es importante, pues ellas crean un sentimiento comunitario que trasciende las generaciones. Actualmente hablamos, en ciertos contextos teológicos, de una solidaridad anamnésica; yo creo que una forma así de solidaridad, una solidaridad con los antepasados, no debe quedarse en palabras. Por otra parte, el accionar moral siempre tiene que proceder asimismo, en parte, *de uno mismo*. Sin embargo, esto presupone que el medio social también determina el medio arquitectónico.

U. W.: Esto significa, entre otras cosas, que las medidas de ahorro que experimentamos hoy en día y que afectan, en primer lugar, a la cultura afectan en realidad a la vida moral de la sociedad.

O. H.: A largo plazo, sin duda. Yo considero esas medidas como una decisión muy estrecha de miras, además de una injusticia ante las generaciones futuras. En cuanto a este tema, la justicia ante nuestros hijos y nietos, somos sensibles casi exclusivamente bajo la perspectiva de la ecología y de la protección del medio ambiente. Esto es, ciertamente, muy importante, pero también está esa otra protección social y cultural por la que tenemos que preocuparnos. Es, sin duda, un placer contemplar ciudades con esos sitios maravillosos, como los que conocemos en Siena o en Florencia. En cambio, es una vergüenza la forma en que muchos de

los actuales edificios públicos, en comparación, se encuentran descuidados.

U. W.: ¿Podría describir más profundamente el efecto que el entorno arquitectónico tiene sobre el espíritu de una comunidad?

O. H.: Para la formación del espíritu colectivo, existe una diferencia sustancial entre una ciudad que está estructurada de manera tal que los ciudadanos se puedan encontrar en ella espontáneamente, que invita a quedarse, y una cuya estructura arquitectónica sólo permite que la gente se cruce apresuradamente y que no disponga de tiempo para reunirse.

U. W.: Entonces podría decirse que el cierre de los comercios debería prolongarse para que también los sábados, cuando la gente tiene tiempo, pueda encontrarse en la polis *y en el mercado, y relacionarse nuevamente de un modo más humano.*

O. H.: Quien venga del extranjero sacudirá la cabeza. En efecto, es una señal de hiperregulación que, como en este caso, haya que esperar necesariamente el domingo para liquidar todas las compras y que exista un espacio que haya que llenar con tiempo libre, en lugar de poder realizar una u otra cosa según lo que resulte más cómodo.

U. W.: Me gustaría volver una vez más sobre el tema de la autorrealización, que ya mencionamos brevemente. Yo mismo pertenezco a una generación que creció en una época en la que el valor de la autorrealización se afirmaba sin limitaciones. La autorrealización significaba, para gente como era yo en mis tiempos de estudiante, que no queríamos hacer lo que se nos ordenaba, sino decidir por nosotros mismos. Luego, este concepto se extiende demasiado cuando se afirma: "yo sólo quiero hacer aquello que me divierte, es decir, no me voy a dejar limitar en absoluto por ningún tipo de presión". Pero, justamente por eso, el concepto de autorrealización tenía, en aquel entonces, otro significado, simplemente, porque las posibilidades que teníamos de autorrealizarnos eran mucho más limitadas. Actualmente, podemos hacer mucho más porque estamos en mejor situación financiera: cualquier secretaria puede viajar a Mallorca o a Florida, y eso posiblemente sea más barato que unas vacaciones en Sylt; ella puede disfrutar lo

que, sin embargo, la naturaleza padecerá, porque el avión deja detrás de sí mucha basura, pero puede decir: "me he realizado, he viajado hasta allí". Por un lado, entonces, se encuentra la autorrealización, y por el otro, el sentido comunitario, y ambos se contradicen. ¿Qué es, para usted, la autorrealización y cómo evalúa su relación con el espíritu comunitario?

O. H.: Deberíamos aprender nuevamente a darles cierto peso a las palabras. ¿Qué significa autorrealización? Aquel que emprende este viaje de vacaciones tal vez lo necesite para distenderse, pero también lo necesita para seguir una moda, para poder relatarlo; eventualmente, hasta puede suceder que regrese a casa frustrado. Sin embargo, si encuentra realmente aquello que necesita, se puede enfrentar a problemas que estuvo postergando durante cierto tiempo, en caso de que halle tiempo para ocuparse prolijamente de su propio yo. Sólo entonces se trataría de una autorrealización. Y si, además, se preguntara "¿qué es, entonces, el *yo mismo* humano?", entonces, se responderá que nuestro "yo mismo" es, por un lado, dicho en forma simple, un manojo de necesidades, intereses, impulsos, y por otro lado, una esencia que está dotada de lenguaje y razón, que, incluso, puede generar ciencia y filosofía y, además, desarrollar actividades artísticas y sociales. En pocas palabras, debemos tener en claro que, para la autorrealización, el hecho de vivenciar sensaciones pasajeras es un empobrecimiento de nosotros mismos y, por eso, se contradice con lo que realmente queremos.

U. W.: Al hablar de autorrealización, no debería considerarse el frenesí que rodea al tiempo libre, sino que se trata más bien de contemplarse uno mismo y de plantearse preguntas.

O. H.: Sí, y uno debería plantearse también las viejas preguntas: ¿para qué está el hombre en la Tierra? Eso no debe ser entendido religiosamente; también se puede decir: ¿qué posibilidades se esconden en el ser humano? Y la respuesta es, por ejemplo, desarrollar la ciencia, la cultura, la música o actividades sociales, amistades.

U. W.: Déjeme resumir brevemente nuestro problema. Dijimos que al ser humano le corresponden, básicamente, dos

aspectos: el deseo de autorrealización, por una parte, y la circunstancia de que se vive en una comunidad en la que se tienen ciertos roles, por la otra. En filosofía se utiliza frecuentemente una palabra, deber *que en la actualidad está totalmente* out *entre la gente joven porque con ella se asocia de manera directa ese pensamiento prusiano del deber ("debo obedecer"). ¿Todos tienen un deber moral que cumplir en la sociedad?*

O. H.: En primer lugar, quiero decir algo en relación con esta reserva frente al concepto de deber. Por *deber* no tenemos que entender, necesariamente, los deberes prusianos, sino más bien el hecho de que debemos obedecernos a nosotros mismos.

U. W.: ¿Qué significa obedecernos a nosotros mismos?

O. H.: Le quiero recordar que, al comienzo, dijimos que obedecerse a uno mismo significa llevar una vida pensante y no irreflexiva. Esto significa, a su vez, que agradezco mi vida y mi desarrollo a la ayuda de otras personas, así como a su ejemplo, aun cuando sea un mal ejemplo. Se espera de mí algo que yo, en realidad, hago con mucho gusto, que es contemplarme abstractamente como individuo. La mayoría de las veces me veo como miembro de una comunidad, en círculos más grandes y más pequeños. Es placentero hacerse cargo, allí, de los roles que correspondan e integrarse.

U. W.: Para hacerme cargo de ciertos roles, tengo que identificarme con esa comunidad.

O. H.: Ciertamente, y no tenemos mayores dificultades. No debemos olvidarnos de que el hombre, ese ciudadano del cosmos, es, al mismo tiempo, miembro de muchas comunidades: su familia, su vecindario, su ciudad, también su grupo lingüístico, también su comunidad de derecho, su Estado y muchas otras; normalmente, podemos integrarlas relativamente bien.

U. W.: En la discusión sobre la modernidad de la moral aparece, a mi entender, una contradicción curiosa. Por un lado, decimos que la moral es moderna. Por el otro, rápidamente se apostrofa en público, como apóstol de la moral, dechado de virtudes, etcétera, a quien se ocupa de la moral.

O. H.: En realidad, no hay aquí un grupo homogéneo. El

interés por la ética y por la moral aparece en diferentes campos y comenzó por conferencias en academias religiosas y políticas. Incluso existe una coyuntura de la ética, donde todo economista podría envidiar la ética: ética biomédica, ética económica, ética en la protección de los animales y otros temas que son discutidos incesantemente desde hace años. A esto se debe añadir el nuevo debate internacional sobre ética filosófica, en el que se trata, por ejemplo, acerca de los principios que deben orientarnos. ¿Debemos orientarnos por el utilitarismo de origen inglés, que contemplamos con cierto escepticismo? (Nietzsche dijo en una oportunidad: "el hombre no persigue la felicidad, sólo el inglés"). ¿O nos orientamos por la posición de Kant, o sea, por el imperativo categórico, que se impuso también en el ámbito de la lengua inglesa? Mientras tanto, observamos una nueva disposición para discutir sobre la moral.

U. W.: Sí, ¿qué sucede con quienes rechazan esto?

O. H.: También los hay, pero son mucho más débiles. Entre ellos prevalecen, en parte, los prejuicios. Además, no se acepta con agrado, ni ante uno mismo ni ante otros, no estar al tanto de la actualidad.

U. W.: ¿Pero esto se debe también a que, entre el público, tanto la moral como la virtud sigan respondiendo a viejas definiciones?

O. H.: Puede que ocurra, pero habría que liberarse de eso, pues, al mismo tiempo, existe una tradición mayor y más desprejuiciada.

U. W.: Uno debería, ciertamente, conocerla. Usted decía recién que habría una nueva coyuntura filosófica de la moral. En los años cincuenta y sesenta, no existía.

O. H.: No, entonces había otras corrientes intelectuales para las cuales la moral y la ética no jugaban ningún papel, ya sea en el sentido de un simple déficit, ya sea porque se creía disponer de proyectos alternativos. Pero, mientras tanto, frente a esos proyectos alternativos, se impusieron nuevamente la cuestión de la moral y la discusión intelectual sobre la moral.

U. W.: Usted mencionó la transformación de la perspectiva

moral en la solidaridad internacional. ¿La moral también se vuelve cada vez más internacional?

O. H.: Esta internacionalidad tiene, al menos, dos aspectos. Viajamos por todo el mundo y también tenemos ciertas expectativas: donde sea que vamos, queremos experimentar aventuras, pero sin que éstas pongan en peligro nuestra vida. Por lo tanto, esperamos condiciones mínimas de protección jurídica. Esto es un aspecto, digamos, nuestra relación privada con otros países y Estados. Pero de igual importancia es el otro aspecto, la convivencia de los diferentes países y Estados entre sí. Por obvio que pueda parecer desde el punto de vista individual el hecho de que impere el derecho, esto es muy poco obvio en el plano internacional. Uno de los mayores descuidos de la política en los últimos años, o décadas, en que estuvo anclada en el conflicto Este-Oeste, consiste en no haber visto qué tareas se plantearían tras el eventual fin del conflicto Este-Oeste. ¿Podemos, entonces, crear una comunidad jurídica internacional y desarrollar condiciones mínimas morales para la convivencia de los Estados?

U. W.: Eso es algo muy difícil. Hasta ahora, siempre se dijo que cada Estado puede hacer internamente lo que quiera, pero que, externamente, existen ciertas reglas o la guerra. Creo que un político, François Mitterrand, fue el primero en decir que hay ciertas reglas: los derechos humanos. Cuando éstos se lesionan, entonces se puede intervenir en otro Estado.

O. H.: Reglas que son universalmente válidas, y a ellas pertenecen los derechos humanos. Para mí, los derechos humanos son, por un lado, el derecho a la libertad, y por otro, también el derecho a la cooperación. En este sentido, la democracia es, en parte, un componente de los derechos humanos, y en parte, lo que es necesario para la realización de esos derechos humanos. Es indispensable añadir los derechos sociales y culturales. Podemos y debemos denunciar las violaciones a los derechos humanos de otros Estados. Cuándo intervenimos es una cuestión adicional que plantea un problema moral general, la cuestión de la ponderación de los bienes. Cada intervención no es solamente una intro-

misión en la soberanía de los otros, sino también una intromisión en su autodeterminación y, por eso, un ataque a su democracia. Por otra parte, las intervenciones tienen consecuencias, sean económicas o militares, que afectan a muchos inocentes; es necesario pensar en eso. Todo esto lo digo de un modo muy general. Allí donde la moral está presente, muchas veces se tratan las situaciones de conflicto de forma tal que pretensiones morales contrapuestas deben ser consideradas por igual. En este contexto, necesitamos algo que en la moral olvidamos con facilidad: además de una orientación básica, un juicio de valor muy sutil.

U. W.: Tal vez me gustaría plantear, una vez más, la pregunta "¿qué enseñanzas para el individuo podemos inferir de nuestra conversación?", pues el individuo se plantea siempre la pregunta acerca de cómo se puede comportar, en lo personal, moralmente. ¿Qué le aconsejaría?

O. H.: Yo le recordaría que la moral tiene menos que ver con la obediencia que con la autorreflexión de los hombres acerca de su situación; que *simplemente* tome en serio las tres máximas mencionadas, sobre todo, la máxima de pensar por uno mismo. Se descubren muchas cosas mediante la autorreflexión.

U. W.: Pero, para eso, es necesario también disponer de informaciones.

O. H.: Usted es parte de eso. Las situaciones complicadas exigen gran cantidad de información, además de una opinión sobre esa información, lo que es aun más difícil. Tenemos que proponernos realizar el esfuerzo y estar dispuestos a evaluar no sólo desde nuestra perspectiva, sino también desde la del otro, para llegar a una solución a través de la ponderación.

U. W.: Esto significa, entonces, no creer, sino pensar por uno mismo. No creer lo que se me predica desde un medio, por parte de una mayoría, probablemente tampoco por parte de una religión, sino encontrar por mí mismo la medida de mi accionar.

O. H.: Por otra parte, estas ideas son seguidas por las religiones inteligentes: que la razón humana sea la fuente con

la que tenemos que descubrir y realizar la moral, y con la que tenemos que reflexionar sobre las, a veces, complejas aplicaciones.

U. W.: ¿Diría que, simplemente, se elaboró un catálogo que prescribe qué es un proceder moral y qué no lo es?

O. H.: No, ningún catálogo, ni tampoco ninguna receta, y menos aun una policía moral. Pero debemos pensar y enfrentarnos siempre de nuevo con el pensamiento de otros para estar en la situación de poder reflexionar más prolijamente sobre estos temas.

Este programa fue emitido por primera vez el 21 de enero de 1996

¿QUÉ ES LO QUE COHESIONA A NUESTRA SOCIEDAD? LOS VALORES Y PARA QUÉ LOS NECESITAMOS

Una conversación entre Odo Marquard, Jürgen Mittelstrass y Richard Schröder, moderada por Volker Gerhardt

VOLKER GERHARDT (V. G.): Mucho antes de que el público se ocupara de ciertos conceptos, los pensó la filosofía en el mayor aislamiento. Un ejemplo es la revalorización de los valores *de Friedrich Nietzsche. Cuando Nietzsche empleó por primera vez este concepto y concibió un libro con este título, lo analizó mejor que nadie. En la actualidad, este concepto está en boca de todos: los sociólogos y los politólogos hablan de* cambio de valores, *y los políticos, como representantes administrativos de la cultura, repiten éste y otros conceptos similares con esmero. Por esto se perdió, desde hace mucho tiempo, el tono rozagante que resonaba en Nietzsche. La* revalorización de los valores *significa hoy en día la pérdida de valores y hace temer una pérdida de orientación, el derrumbe del orden social y el ascenso de la fuerza. Si queremos demostrar que realmente existen relaciones entre estos hechos, se sugiere preguntarles a los filósofos si son los valores los que mantienen cohesionada a nuestra sociedad y si su pérdida representa una amenaza. Los filósofos liquidan fácilmente algunas cuestiones difíciles negando la existencia del problema. Señor Marquard, ¿existen verdaderamente los valores? ¿Es posible que hablemos de un fantasma y que, por lo tanto, nuestros temores resulten infundados?*

ODO MARQUARD (O. M.): No, no hablamos de un fantasma cuando hablamos de problemas de valores. Sin duda, hay que tener en cuenta que el concepto de valor no es un con-

cepto filosófico anticuado sino que es relativamente nuevo. En la ética antigua y medieval el concepto de valor no desempeña ningún papel. Llega a la discusión filosófica a través de la economía y, sin duda, como algo de lo que, en cierto sentido, se puede disponer. Por ello, el concepto de valor implica que los estándares morales son algo que está disponible. Y es así como este concepto se encuentra con Nietzsche. Usted habló de que la revalorización de todos los valores y la desvalorización de los valores supremos fueron pronosticadas por Nietzsche —éste fue el así llamado pronóstico nihilista de Nietzsche—. En consecuencia, surgió en la filosofía la idea de que deberíamos preservar los valores de esta tendencia, volverla indisponible, con lo cual nació la filosofía del valor —Rickert, Scheler, Hartmann y muchos más—. Pero también perdió realidad el concepto de valor y, con ello, la misma realidad se desmoralizó. Sin embargo, el fenómeno al que se hace alusión con este concepto de valor existe en la realidad. Y también existe el problema asociado a él —la pérdida de valores—, si bien es necesario hacer un pequeño comentario no filosófico: quien alguna vez estuvo en una clínica y fue revisado tiene la impresión de que los valores no se pierden, sino de que existe, precisamente, una inflación de valores. Cada dos o tres semanas tengo que determinar mis valores de coagulación para ser tratado por este problema. Allí, el concepto de valor juega, por lo tanto, un papel muy importante, si bien éste no es un tema filosófico.

V. G.: Si está de acuerdo con esto, señor Mittelstrass, ¿dónde cree usted que reside la razón para que hablemos de valores?

JÜRGEN MITTELSTRASS (J. M.): Bien, los valores no caen del cielo ni permanecen, entonces, entre nosotros como tablas de Moisés o libros de la ley. Tampoco crecen en el campo como coloridas flores listas para ser recogidas. Son un producto de nuestra libertad, de la convivencia y del deseo de mejorarnos a nosotros mismos como hombres. En este sentido, son reales y no reales al mismo tiempo. Son reales, pero no en el sentido en que son reales otros objetos —planetas y flores—, sino en el sentido de que unen, de que dividen, de que también diferencian sociedades entre sí. Las sociedades

pueden definirse, precisamente, por sus peculiares formas de existencia, por sus especiales modos de vida, por sus orientaciones que, frecuentemente, están relacionadas con la palabra "valor". Esto significa, ciertamente, que el cambio de valores no es algo inusual. En la medida en que nos concebimos como una sociedad dinámica, también tenemos que aprender a tratar con el fenómeno del cambio de valores. Este es un elemento constitutivo de una sociedad dinámica.

V. G.: Usted ha dicho algo muy importante y es que los valores pueden servir para mejorar a los hombres. Señor Schröder, ¿puede explicar qué se quiere decir con eso?

RICHARD SCHRÖDER (R. S.): Cuando se nos pregunta esto, somos, por así decirlo, *niños quemados*, porque provenimos de un experimento mediante el cual debería haber surgido el nuevo hombre y ya debería estar aquí. A partir de esta experiencia, pienso que lo que se echó a perder es algo que, en principio, no se cree que existe cuando se habla tanto del cambio de valores, o sea, un consenso considerable, un consenso que va más allá de lo cultural, y que, cuanto más estrechamente se refiere a las relaciones humanas, tanto más conoce modelos de comportamiento que benefician a las relaciones humanas. Debería recordarse que no vivimos en una situación en la que ya nadie sabe cómo relacionarse con el otro. En ningún lugar se ensalza la envidia, en ningún lugar se considera importante mentir al amigo... En este sentido, me parece más importante recordar esta sustancia básica humana que decir "utopía del hombre nuevo". Lo que ocurrió no fue de ningún modo así. Lo grandioso todavía está por venir

V. G.: El señor Marquard ya habló de un significado del valor al que, seguramente, no podemos renunciar. Cuando medimos, necesitamos determinados valores y, en este sentido, cuando tan sólo procedemos técnicamente, también necesitamos valores. El señor Mittelstrass amplió este tema e hizo referencia al hecho de que tenemos determinadas necesidades elementales. Porque somos personas con ideas y nos remitimos a estas ideas y de algún modo también queremos sostenerlas, es muy

comprensible que necesitemos valores para nuestro accionar. Si hacemos tanto énfasis en esto, puedo preguntarle al señor Schröder: ¿impugnaría entonces la totalidad de la tesis del cambio de valores? ¿Considera poco acertado lo que los sociólogos plantean como diagnóstico?

R. S.: Yo no sé si la expresión es muy feliz, pero una cosa es indudablemente clara: que desde la época de nuestros abuelos se nos transfieren comportamientos que eran aplicables a otra realidad social —la familia grande, la unión entre el mundo del trabajo y el mundo personal, y podríamos nombrar muchas cosas más—. El papel del matrimonio era, en este contexto, muy diferente del actual. Por lo tanto, nuestras relaciones sociales se modificaron de un modo tal que los viejos comportamientos ya no se adecuan a ellas, si pretendemos intentar lo mismo. En este sentido, yo diría que, ciertamente, existe un problema de cambio, incluso una violenta transformación. Lo que yo quise refutar con mi comentario era la afirmación de que todos nosotros ya no sabemos en realidad qué hacer. Ésta es una exigencia profunda en relación con lo que podemos saber y con lo que, en la práctica, sabemos. Nos irritamos ante quien actúa como si ya no hubiera lazos entre nosotros que fuesen evidentes.

V. G.: Señor Marquard, ¿qué lo irritaría a usted?

O. M.: En primer lugar, quiero adherirme a lo que dijo el señor Schröder. También en la filosofía nos hemos acostumbrado a plantearnos preguntas sólo a partir de situaciones dramáticas y, más precisamente, a partir de situaciones dramáticas de deterioro. Ahora tenemos que buscar en todas partes situaciones de deterioro para poder plantearnos preguntas, sobre todo preguntas dramáticas. Creo que necesitamos, especialmente en la filosofía, una desdramatización del cuestionamiento. Yo entendí, señor Schröder, que usted también incita a esto. Por lo tanto, habría que poner mayor énfasis sobre lo que está intacto en nuestro mundo de valores más que en aquello que no lo está. Allí habrá suficientes problemas. Pero es necesario incitar a ver los valores que dirigen nuestra vida de un modo real e intacto. Me irritaría que esto se dejara por completo de lado.

V. G.: Señor Mittelstrass, ¿está usted de acuerdo?

J. M.: Me gustaría agregar un pequeño comentario que hace referencia al papel de la filosofía en el caso de una modificación razonable de las relaciones. Antes de hacerlo, querría añadir todavía un comentario a su análisis, con el que también coincido. Deberíamos diferenciar entre cambio de valores y pérdida de valores. Muchas veces se los identifica mutuamente; es decir, se habla de cambio de valores suponiendo que se perdiera algo esencial y que todo resultará, por lo tanto, mal. Sin duda, los valores no están inscritos en letras de bronce en algún lugar del mundo. Ellos se modifican así como se modifican las sociedades, como se modifica el hombre, como se modifican nuestras formas y modos de vida. No sólo perdemos algo, sino que también ganamos siempre algo. Además, logramos nuevas orientaciones. El mundo moderno no es un mundo que propicie menos orientaciones, sino que propicia también otras nuevas, diferentes. Para ello, es necesario un análisis muy desapasionado. En este aspecto coincido con usted. Por otra parte, actuar, en este sentido, de un modo tranquilizador y apaciguador no debería ser el único papel de la filosofía. Ella tiene que ver lo uno y lo otro, y debería, siguiendo una tradición esclarecedora, colocarse, aunque no sea al frente, sí entre aquellos que quieren mejorar las relaciones.

Probablemente, no tenemos ninguna situación especialmente dramática en este momento, pero tenemos una situación que es insatisfactoria en muchos aspectos. No querría utilizar ejemplos evidentes como los Balcanes, los cambios en el Este, etcétera. Cuando hablamos de valores, esto suele tener un acento algo académico, como si hojeáramos nuestros textos y buscáramos lo que se modificó, a través de las ediciones, en la palabra "valores"; deberíamos también mirar el mundo. Tampoco debería descuidarse la relación entre el concepto del valor o de los valores y el concepto de las normas, de las exigencias compartidas. Lo que decimos sobre los valores está, básicamente, ligado a nuestras afirmaciones sobre las normas y cómo éstas se modifican en estrecha relación con ellos. Muchas veces se pasa esto por alto, en-

tonces parece que los valores fueran algo que está allí en lo alto mientras nosotros aquí abajo intentamos, en medio del tumulto, adecuarnos a esos valores. Los valores son, también, muy fáciles de hallar en cualquier libro de leyes; son normas que regulan la vida, el comportamiento en una sociedad. Y para ello se puede utilizar nuevamente la palabra "valor".

V. G.: Como resultado de esta conversación podemos concluir que el accionar humano no es pensable sin orientaciones normativas, sin valoraciones, y que ni siquiera sería posible perder la totalidad de los valores. Una pérdida de valores es absolutamente impensable desde el punto de vista absoluto.

J. M.: Esto sería la disolución del hombre.

O. M.: En este contexto, me gustaría hacer referencia a las virtudes. Debemos relacionar el problema del valor con una rehabilitación de las virtudes: de la prudencia, de la valentía y, por sobre todas las cosas, de la justicia. Si estoy a favor de la desdramatización del problema del valor es, entre otras cosas, para que la filosofía, en el caso de una dramática pérdida de orientación, tenga posibilidades de enfrentarse a esa situación. No deberían sobreestimarse las posibilidades de la filosofía. Pensar que la situación con los valores no es tan mala como muchas veces se dice corresponde a uno de los presupuestos del filosofar. Esto no excluye la existencia de problemas.

R. S.: Grandes problemas, por ejemplo, el hecho de que cada vez con mayor frecuencia los jóvenes tiendan a la violencia, pueden describirse también sin hacer referencia a la pérdida de valores, en tanto se diferencien dos dimensiones del accionar humano. Una esfera se refiere a lo que hace el cazador o el recolector en la selva o en el bosque, o donde sea: se procura lo que necesita. La otra esfera se refiere a la comunicación con amigos, conocidos y parientes. Ambas esferas pertenecen constitutivamente a nuestra vida. Y con estos jóvenes tengo la impresión de que una esfera se reduce al grupo y la otra, al resto de los seres humanos, que es considerado una selva. Ambos modos de relación, que corresponden a ambas esferas —protegerse o defenderse, por un

lado, y buscar comprensión, por el otro—, tienen su respectiva legitimidad. Lo que sucede con estos jóvenes es, por decirlo así, un desplazamiento en la escala. La esfera comunicativa se reduce y el mundo de los seres humanos es cosificado. No obstante, estos jóvenes saben que no quieren ser tratados como ellos tratan a otros. Es por esto que no podemos decir que ellos perdieron un saber elemental, sino tan sólo que ellos trazan de otro modo una frontera, para nosotros, fundamental. Y lo hacen por diferentes razones. En la socialización, en el Este seguramente desempeña un papel la pérdida de autoridades. La filosofía no puede hacer nada contra ello. Una pérdida semejante sólo puede ser detenida cuando se ejercitan las otras dimensiones de la vida humana: el entendimiento con otros.

V. G.: Éste es un fenómeno curioso pues, justamente, la esfera estatal siempre fue justificada filosóficamente por el hecho de que debe ser la esfera del cuidado comunitario. Se pondera la obediencia y se obtiene, a cambio, la protección contra enemigos externos e internos. Ahora bien, si consideramos como un desenfreno a esta esfera que usualmente representa la seguridad, podemos decir que esto es paradójico.

R. S.: Esto está relacionado con la anonimización de esta esfera. No es la esfera estatal sino una estructura social difusa la que dificulta la orientación.

V. G.: El señor Marquard utilizó un argumento al que ahora podría responder. Él dijo que es necesaria una esfera relativamente segura de valores porque, de lo contrario, no se podría filosofar. Cualquiera podría oponerle lo siguiente: el filósofo rechaza la amenaza que representa la pérdida de valores por el hecho de que quiere permanecer en su métier. *Si alguien me planteara este argumento, yo diría: una sociedad en la que no se puede pensar, en la que no podemos reflexionar tranquilamente sobre los problemas, cayó, verdaderamente, en una situación muy precaria. En este contexto, me gustaría retomar lo dicho por el señor Mittelstrass acerca de que los valores también sirven para que las sociedades se identifiquen en cuanto a su filiación. Por los valores reconocemos cómo se quiere identificar una sociedad y también una cul-*

tura. En este sentido, ¿dónde se encontrarían actualmente los peligros?

J. M.: En primer lugar, esto hace referencia a la relación de los valores con formas concretas de vida. Las sociedades se constituyen sobre formas de vida y evidencias identificables, que no son sólo implícitas, o sea, de algún modo subyacentes, sino que también son explicitadas. El filósofo, el sociólogo, el politólogo y muchos otros son, en cierta medida, las instancias que explicitan y recuerdan esto permanentemente. En este sentido, también podría decirse, y me gustaría decírselo al señor Marquard, que actualmente nos encontramos en una sociedad en la que esto no sólo es posible, sino que también es alimentado y deseado. La filosofía y la sociología, que continuamente reflexionan sobre nuestra sociedad y nuestra forma de vida, ciertamente, no empobrecieron nuestras universidades. En el momento en que una sociedad se desmorona, tampoco existe la filosofía. La desaparición de la filosofía sería, entonces, un posible criterio de identificación del derrumbe de una sociedad. Cuando vemos que otra vez se habla de valores de un modo muy relacionado con las formas de vida estables pero también con las inestables, entonces, nos acercamos muy rápidamente a la pregunta que ya planteó el señor Schröder: ¿en qué aspecto experimentamos, en nuestro tiempo, una modificación de nuestra sociedad, ya sea dramática o no dramática? Podría decirse, o debería decirse, que la violencia existió en todas las sociedades. No estoy seguro de que en este momento estemos atravesando una fase con más violencia en la sociedad que antes. No lo creo. Ciertamente, podría ser más peligroso que el fenómeno de la violencia en nuestra sociedad estuviera relacionado con las generaciones. Aquí, realmente, tiene lugar una redistribución de la violencia en nuestra sociedad, en la que aumenta la incomunicación entre las generaciones. La inflación de la palabra "discurso" es, de hecho, muy sospechosa. En el presente, todo es *discurso*. Mientras antes hablábamos de teoría, de filosofía o de concepciones, ahora hablamos de discurso. Nosotros sugerimos que los sectores sociales se encuentran en comuni-

cación permanente entre sí. Pero éste no es el caso. En cierto sentido, no existe este *discurso*; y reinstalarlo, estimularlo nuevamente, debería ser la tarea fundamental, no sólo de nuestra profesión —la profesión de los teólogos o de los filósofos—, sino también de nuestra generación, que, como generación académica, estuvo demasiado tiempo sumergida en la ilusión de encontrarse ya en estructuras discursivas. Tenemos que plantear los problemas de otra manera: la filosofía tiene que ser, otra vez, práctica.

V. G.: Yo querría darle la razón y plantearle de inmediato las siguientes preguntas: ¿dónde podemos insertarnos?, ¿cómo podemos crear las posibilidades para esta reflexión en el marco de la sociedad? El ideal que tenemos es, sin duda, que el contexto social debería estar libre de violencia. Por ello es que, también, se encuentra tan cercana la idea de la aceptación de un discurso. Uno querría que los conflictos, que siempre existirán, se regularan de alguna manera a través de la comprensión y de un compromiso razonable. En este punto, la filosofía, además de respuestas, podría dar el ejemplo.

O. M.: No sé si es un ejemplo; sin embargo, me gustaría mencionarlo en este momento: creo que se debería dejar de practicar la ruptura de tabúes como deporte popular y se debería dejar de considerar la educación como un lugar de entrenamiento para estas rupturas. Pues el hecho de que ahora, después de que se superaron y agotaron todas las posibles rupturas de tabúes, se establezca este campo, por decirlo así, como un campo de ruptura de tabúes, está relacionado con eso. Por lo tanto, tiene que terminar la ruptura de tabúes como deporte popular; creo que la filosofía tiene algo que hacer al respecto.

R. S.: Hoy en día se valora a quien descuida las normas sociales. Si con esto se quiere decir que no se cumple con algunas malas costumbres sociales que se fueron imponiendo, entonces me parece correcto. Pero que esté vigente, por ejemplo, el principio de la *no violencia* entre los ciudadanos es una norma social que no debe ser quebrantada o descuidada. Si alguien quebranta esta norma o este tabú, entonces, no lo elogiamos sino que nos espantamos ante ello. Estoy

de acuerdo con usted en que circula un discurso ligero acerca del permanente quebrantamiento de normas que debería terminarse. En muchas ocasiones, sería mejor que continuáramos con el viejo ritmo, en lugar de romper siempre con lo viejo y buscar lo nuevo que, a veces, puede ser peor. Hemos experimentado mucho y, en muchos aspectos, quisimos ser más sensatos que nuestros padres. Actualmente se considera una jaula lo que antes se llamaba matrimonio y se tomaba seriamente como una vida de dos. A mi modo de ver, éstos son indicios de que las cosas, ciertamente, cambiaron en el presente.

Vivimos en una época en la que, a diferencia de otras, ya nada es tomado en serio. Tome el modo en que son analizados algunos conocidos e importantes textos literarios. ¿Qué es lo que se analiza allí? Las causas sociales y los elementos ideológicos. Al final, se perdieron por completo el texto, el mensaje, la situación de las personas, en la que nosotros también podemos caer —o sea, lo verdaderamente interesante desde el punto de vista ético—, y, en lugar de eso, obtenemos una información absolutamente práctica sobre las relaciones sociales de aquel entonces, que causaron ésta o aquella deformación. Esto es, en general, correcto, pero no puede constituir el tema principal del análisis literario. Cuando se hace referencia a la *Ética* de Aristóteles, entonces debe hacerse de manera tal que los estudiantes lo entiendan como una recorrida a través de las posibilidades humanas. El libro tiene dos mil quinientos años de antigüedad, pero plantea la posibilidad de que, al leerlo, los estudiantes puedan reflexionar sobre sí mismos de una manera que no les fue factible en su educación anterior. Por ello, es lamentable que actualmente sólo se impulse una crítica ideológica.

V. G.: Coincido con usted en relación con muchos de estos problemas, que son enojosos. Pero detrás de cada uno de estos problemas se oculta, evidentemente, algo sustancial. Ante todo, partimos del hecho de que tenemos una comprensión crítica de la sociedad y, naturalmente, también de nosotros mismos, una comprensión que no podemos poner en duda con

buenas razones. Y, en segundo lugar, partimos del hecho de que el individuo se tiene que acomodar a su propia perspectiva. Por lo tanto, desde un comienzo no podemos, simplemente, someternos a una autoridad porque es una autoridad, y aceptar sus valores, ni podemos basarnos a ciegas en la validez de la tradición. Por consiguiente, debemos concederle a cada individuo que forme su propio juicio y adopte, tal vez, una valoración propia, diferente. El problema fundamental que tenemos es que le adjudicamos a cada individuo un juicio autónomo y, con ello, ya no queda nada que vincule espontáneamente al individuo con la comunidad.

J. M.: Una sociedad dinámica —y pienso que vivimos en una sociedad dinámica y no en una estática— requiere una cierta medida de cuestionamiento. Naturalmente, debería ser, para hablar en la jerga filosófica, el cuestionamiento de la razón. De eso se desprende que tenemos que honrar por sí mismos tanto al cuestionamiento como a la ruptura de los tabúes. No podemos prohibirlos, no podemos impedirlos —al menos, hasta un determinado límite, esto es, hasta donde resulten todavía relativamente inofensivos—. Pero no debemos honrarlos ciegamente, pues entonces la totalidad se convierte en un módico negocio.

O. M.: También se puede cuestionar el cuestionamiento.

J. M.: Así es. Y esto me lleva a la frase *negocio crítico*. Siempre entendí que ser crítico significa, también y justamente, ser constructivo. *Crítico* no sólo en el sentido destructivo, sino en el sentido de poner el dedo en la llaga, allí donde algo no está bien —por ejemplo, en la sociedad—, pero además con la intención inmediata de hacer algo más por suprimir la carencia o el defecto. Una postura constructiva crítica semejante es la tarea de la filosofía.

Querría decir, todavía, brevemente, algo en relación con la palabra "individuo". Con este concepto transitamos un camino, a saber, el de la moderna subjetividad, a la que consideramos la verdadera conquista de la historia reciente. De hecho, también considero correcto que el individuo autónomo, autodeterminado, sea el paradigma propio del hombre moderno. Sólo que ahora acontece, nuevamente, una

terrible confusión: se confunde *autodeterminación* con *autorealización*, se habla de *autorrealización* y, con ello, se tiene en cuenta tan sólo a un individuo que vive sus deseos y necesidades sin limitaciones, y que se realiza a sí mismo en este sentido. Esto no es el ideal de la autodeterminación en la tradición mencionada. La autodeterminación encierra siempre la consideración y la realización del bien común. Con esto estamos, otra vez, con los valores y las normas. El individualismo moderno padece, justamente, de esta incapacidad para diferenciar entre autodeterminación y autorrealización.

R. S.: Según Hegel, exactamente en esto consistiría el sentido de la educación: que el individuo se universalice. El proceso de esta educación es descrito por Hegel de forma tal que el individuo, en él, se desprende del elemento caprichoso. Esto, que en la actualidad es criticado como individualismo, es también aquel capricho por el cual el individuo persigue sus intereses privados atravesando la pared con la cabeza. Esta forma de individualismo es criticada con razón. Si lo contrario de esto fuera el colectivismo, entonces también diríamos: "gracias, gracias, esto ya lo tuvimos y no lo queremos más". Delegar la responsabilidad en lo colectivo es un procedimiento por el cual, finalmente, nadie es responsable. Por lo tanto, el individuo que toma en serio su subjetividad y quiere universalizarse tiene que perseguir, por un lado, sus intereses y deseos, y por el otro, plantearse, al mismo tiempo, la pregunta de cómo va a repercutir en los otros esta persecución de sus propios deseos e intereses. En consecuencia, la antigua regla que ya encontramos en el Nuevo Testamento —"no les hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti"— es válida. Que yo me pregunte cómo repercutirá mi accionar en los otros no es, de ninguna manera, una determinación impuesta. Es, más bien, un acto autónomo por el cual yo hago realidad mi autonomía, no a costa de otros, sino a través de la consideración del otro. Éste es el punto que les da un doble sentido a las palabras "individuo" e "individualismo". Solamente el individuo puede hacer este rodeo de la consideración, pero también

se lo puede ahorrar. Entonces surge esta sociedad de egoístas o hedonistas atomizados de la que todos nos espantamos.

V. G.: Ciertamente, nunca se pretendió que el clásico concepto del entendimiento signifique tan sólo el entendimiento de uno mismo, o de lo personal, o de la propia voluntad. El concepto del entendimiento también reclama, siempre, la consideración de lo que el individuo trae en general, adónde pertenece y de qué depende. Aun cuando disponemos soberanamente de mucho en la sociedad moderna, también existen dependencias. Diría, incluso, que cuanto mayor es la disposición sobre los recursos, sobre los medios técnicos y sociales, tanto más nos hacemos conscientes de cuán dependientes somos. Nuestra tarea consiste en relacionar ambos —la exigencia de una autonomía individual y el entendimiento de nuestra inserción en la naturaleza, la sociedad y la historia—, y que esta relación sea visible en el comportamiento concreto. ¿Cómo se puede lograr esto? ¿Qué se puede hacer como individuo? Para incitar, también personalmente, a los participantes de esta charla, querría preguntar finalmente: ¿qué es, entonces, para ustedes, personalmente, un valor que no quisieran ver amenazado de ninguna manera y que defenderían con todo el poder y con toda la intensidad, no sólo con las buenas razones del filósofo, sino además como ciudadanos?

O. M.: No sé si es correcto dar cuatro respuestas en vez de una. En primer lugar, de mala gana renunciaría a la diversidad de los individuos. Esto quiere decir que considero importante que los individuos puedan ser diferentes. Esta diversidad es un valor. En segundo lugar, simplemente, quiero mencionar un refrán: "en un hogar querido, la felicidad viene sola". Además, querría mencionar que mi esposa se llama Querida. En tercer lugar, quiero referirme a la solidaridad. Deberíamos corregir un sentido de esta palabra que esta palabra no se merece y que proviene de una tradición muy importante y muy respetable. Actualmente, a veces se llama solidaridad a que dos personas estén de acuerdo en que un tercero tenga que pagar. No debemos entender esto como solidaridad, sino que debemos entender por solidaridad algo así como "estoy dispuesto a apoyar a quien lo necesita".

Y en cuarto lugar, quiero mencionar el coraje civil y, en el verdadero sentido de la palabra, el valor ciudadano.

J. M.: Querría recalcar lo dicho por los cuatro y completar este catálogo. Porque hemos hablado de los valores en la sociedad, quiero agregar que es esencial que no se interrumpa el programa de clarificación, que fue siempre un programa de la modernidad. En la actualidad, este viejo programa de clarificación es amenazado desde muchos flancos, tiene muchos enemigos. Deseo que este programa no se interrumpa y estoy dispuesto a defenderlo. Y para volver a su pregunta original —¿dónde debemos insertarnos?—, digo: justamente allí donde estamos. No tiene sentido recluirse e imaginar un nuevo mundo, sino allí donde justamente estamos, en la cátedra, en el seminario, pero también allí, donde aconsejamos a los políticos, donde aconsejamos a las organizaciones, tenemos que hacer lo que consideramos razonable —no porque nosotros lo consideremos, sino porque creemos tener buenas razones para ello—. Sostener esto, pienso, es una virtud, es un valor que debe mantenerse en alto.

R. S.: Tengo, en mi lugar de trabajo, un cuadro de Hans Memling donde está representado el Juicio Final. Algunos lo consideran espantoso. Lo tengo ahí colgado porque nos recuerda que la institución frente a la cual es definida la responsabilidad no es negociable; no es, en el fondo, explicable. El viejo Platón, que de un modo más o menos similar habla del mito del juicio de los muertos, dice por último: si existe un juicio semejante o no es algo que está por saberse. De todas maneras, es razonable vivir como si existiera la obligación de rendir cuentas. Y no considero como algo opresivo, sino como algo tranquilizador, que esta idea de rendir cuentas sea la medida con la cual pueda sopesar lo que quiero hacer o lo que hice.

Este programa fue emitido por primera vez el 16 de enero de 1994

POLÍTICA

LA UNIDAD.
¿SOMOS NUEVAMENTE UNA NACIÓN?
Una conversación entre Rüdiger Bubner, Dieter Henrich y Albrecht Wellmer, moderada por Volker Gerhardt

VOLKER GERHARDT (*V. G.): Después de que nosotros, los alemanes, gracias a una increíble suerte, obtuvimos la unidad política, esta unidad no resulta, todavía, evidente. Por eso, nuestra república se encuentra, en cierta medida, en una situación filosófica, pues los filósofos se preguntan por aquello que no consideran evidente. Sin duda, en la política no es deseable una situación semejante; incluso, puede ser nefasta bajo ciertas circunstancias. Tampoco los filósofos quieren detenerse ante evidencias, sino que quieren llegar a la claridad y a la certidumbre. En este sentido, el interés de los filósofos se toca con el que usted ya tiene como ciudadano. Por ello es importante que nosotros, también como filósofos, nos ocupemos de la cuestión de la unidad política.*

¿Qué necesitamos, señor Henrich, para realizar la unidad política, que no está constituida sólo por las fronteras externas de una nación, por la voluntad de un gobierno y una Constitución?

DIETER HENRICH (D. H.): Una razón para desear la unidad fue para mí el hecho de que una república necesita, fundamentalmente, una base vital, que está fundada en la autodescripción de los ciudadanos y en el hecho de que esta autodescripción está relacionada con una tradición de personas, pueblos y naciones que convivieron durante un largo periodo. Debemos reflexionar juntos acerca de cómo entender esta relación y cómo puede ser fundamentada.

RÜDIGER BUBNER (R. B.): Una de las ideas que se me ocurren en este momento se refiere a la diferencia entre na-

ción y nacionalismo. No se debe equiparar una forma de vida con los excesos. Quien toma un vaso de vino con la comida no es un alcohólico. Los excesos deben ser diferenciados de las formas culturales de comportamiento. En este sentido, las espantosas imágenes que nos son exhibidas sobre los excesos nacionalistas no son aplicables a la situación alemana. Los alemanes tienen —por razones conocidas— dificultades para entenderse como nación. Ellos preferirían ser bávaros o suabos, o, en todo caso, europeos, si no, directamente, ciudadanos del mundo. Aquí, en el medio, falta algo, pues el futuro de este continente, Europa, sobre el que nos vamos a concentrar, no se va a concretar sin naciones. Más allá de cómo sea nuestra existencia, nuestros vecinos —en el Oeste, con algo de desconfianza; en el Este, con muchas esperanzas— nos van a exigir que nos representemos como lo que somos, y no sólo como un grupo de ochenta millones de anónimos ciudadanos del mundo.

V. G.: Señor Wellmer, usted, en su trabajo con el comunitarismo, se ocupó, justamente, de lo que nos podría faltar para la realización de una unidad política. ¿Cómo evalúa aquellos elementos necesarios para la unidad política?

ALBRECHT WELLMER (A. W.): Cuando se habla de nación, es necesario diferenciar, por lo menos, dos modos de aplicación de este concepto. Un modo de aplicación hace referencia a lo que podría llamarse una nación de ciudadanos, o sea, una nación política. El otro modo de aplicación tendría relación con algo así como una nación cultural o una dimensión étnica. Los alemanes son, en un sentido, una nación cultural cuando se incluye a los austriacos, tal vez también a los suizos germanohablantes, tal vez también a los alsacianos y también a otros pueblos fuera de las fronteras. Cuando se habla, en cambio, de una nación alemana, es imposible incluir a todos aquellos que pertenecen a la nación cultural alemana.

¿Qué es lo que se quiere decir, entonces, cuando hablamos de una nación alemana en relación con la unidad alemana? Creo que esto puede ser una nación de ciudadanos, en la que

los aspectos culturales y tradicionales que, probablemente, son parte de una nación cultural alemana juegan un papel importante, pero no son el fundamento normativo, el último punto de referencia normativo. Esto significa que la cuestión de la identidad nacional se plantea, ante todo, en primer lugar, en relación con la nación de ciudadanos. Aquí entran en juego normas básicas republicanas, democráticas y liberales, a partir de las cuales deberían apropiarse también, nueva y críticamente, los aspectos nacionales en el sentido cultural y étnico.

Si se plantea la cuestión de esta manera, entonces queda claro que, en esta nación política, es necesario pensar desde un comienzo algo así como un momento multicultural, por el cual miembros de otras nacionalidades, en el sentido étnico cultural, pueden ser miembros de la nación alemana —y, ciertamente, con los mismos derechos—, de manera tal que aquí también el concepto de nación, en el sentido cultural y étnico, no puede ser el último punto de referencia. Por eso, considero falso el planteamiento de la pregunta acerca de qué significa la nación alemana, en el sentido cultural y étnico, para la unidad alemana.

V. G.: Ahora bien, usted no puede negar que, en Alemania, también hubo, justamente, una tradición constitucionalista. Esto fue siempre una apelación a determinadas tradiciones del derecho. No fue el relativamente tardío concepto de patriotismo constitucionalista el que nos recordó lo que usted acaba de señalar correctamente. Ya en el siglo XVIII, *el concepto de nación está fuertemente ligado a la unidad política. Apenas hasta hace poco el romanticismo desplazó el concepto de nación en la dirección del concepto de pueblo, y de esta manera lo colocó en un lugar problemático desde el punto de vista actual. Así, también podría pensarse que, justamente por nuestra tradición filosófica, tenemos buenos argumentos para un compromiso con los orígenes, con las costumbres, con los usos, con las virtudes y, también, con la totalidad del idioma y de la cultura. Nuestra esperanza de unidad política es absolutamente compatible con una perspectiva universalista en el sentido que señaló Bubner. ¿Cómo evalúa esta relación entre particu-*

larismo y universalismo en relación con la cuestión de la unidad política, señor Henrich?

D. H.: Ahora tenemos dos cuestiones. Para abordar de inmediato la cuestión que usted plantea, diría que una nación está a salvo del nacionalismo cuando entiende las peculiaridades que posee como una posibilidad entre otras de llevar una vida, una vida común, una vida en libertad, una vida en un Estado. Por lo tanto, una nación que es consciente de su peculiaridad reconoce y —especialmente entre los alemanes— respeta otras formas de vida. En nuestra historia, este respeto caracteriza también la relación entre alemanes y franceses, prescindiendo del periodo en el que fueron enemigos mortales. Algo similar podría decirse sobre la relación entre rusos y alemanes.

La otra pregunta hace referencia a la relación entre la nación de ciudadanos y otros factores, con lo cual se introdujeron ahora el *ethos* y la cultura, planteados por parte del señor Wellmer como conceptos contrastantes frente al concepto de nación de ciudadanos. Es muy importante tener en claro la relación entre ambos. Y también es muy importante que toda comprensión de la nación alemana, en el futuro, sobre la idea de la libertad de los ciudadanos garantizada por el Estado y que se despliega espontáneamente en la vida, deba ser fundamentada y justificada. Pienso, sin embargo, que se va demasiado lejos cuando se le adjudica a la nación de ciudadanos una especie de función de selección frente a lo que se considera o no como contenido de esta forma esencial. En las naciones republicanas, en las naciones, por lo tanto, que tienen una historia republicana y que fueron concebidas hace siglos como republicanas, se perfila, a mi entender, un tipo especial de nación de ciudadanos. No se trata sólo de que existe la república holandesa, la francesa, la suiza y la estadunidense, y, en ellas, además, algunas etnias que juegan un papel marginal, sino que la constitución interna de la república está específicamente basada en el acto de solidaridad de los ciudadanos consigo mismos. La nación francesa, como la nación de ciudadanos por excelencia, tiene un perfil muy claro, que podemos observar en

la Constitución francesa y en la presentación de cualquier político. En cuanto a la *multiculturalidad*, los franceses, a mi modo de ver, esperan con razón que los miembros de otras etnias, en tanto ciudadanos franceses, establezcan un vínculo con las implicaciones culturales de la Constitución francesa. Tal vez debamos decir que falta un perfil semejante en la nación alemana, sobre todo en su forma de manifestación política, lo que puede observarse muy bien en la presentación de los políticos alemanes. La pregunta sería qué aspecto podría tener esto.

V. G.: ¿Qué aspecto podría tener?

A. W.: Estos perfiles locales o particulares peculiares que usted caracteriza no son algo que se pueda hacer, sino algo que proviene de la historia. Se los tiene o no se los tiene. Ante todo, hay que aceptar que, en la tradición alemana, no hubo un perfil así de claro, valioso, desde la catástrofe del nacionalsocialismo. Esto significa que, con esta catástrofe, se volvieron dudosos ciertos perfiles que antes eran reconocibles —al menos en parte—. Tal vez, si la república alemana tiene éxito, aparezcan nuevamente estos perfiles reconocibles, en el mejor sentido, lo que por cierto no es seguro.

R. B.: La peculiaridad del desarrollo alemán es que la cuestión de la nación, que surgió después de la nación cultural, adquirió su forma jurídica tardíamente. Creo que, en esto, estamos totalmente de acuerdo. Me parece que la descripción hegeliana del Estado alemán continúa siendo adecuada en lo que respecta a la situación en Europa occidental. El particularismo que la acompaña, y que no puede ser negado, se encuentra aquí frente a un cierto universalismo, que usted pregona y asocia a un multiculturalismo. Esta es una línea de discusión que está de moda, a la que me opongo por dos razones. La peculiaridad, que imprime una forma jurídica a los contextos históricos, no puede ser suprimida por principios humanos universalistas que se encuentran en todas las constituciones. Por eso, el concepto de patriotismo constitucional es una especie de paradoja. No se puede tener una relación patriótica con la Constitución porque ella es más o menos igual en todas partes. Entonces, por de-

bajo del nivel de la concepción cosmopolita del orden jurídico de todos los hombres en el globo, tendremos que ponernos de acuerdo acerca de una forma específicamente alemana. El hecho de que esto esté acompañado por la disposición a permitir que muchas culturas se desarrollen en el mismo suelo es un fenómeno secundario. Por cierto, esto es indispensable en la actualidad, así como es indispensable que adoptemos formas jurídicas en las que el intercambio entre países y culturas esté mejor regulado y sea más fluido. Pero admitir que la unidad de los alemanes sólo tendrá lugar bajo la condición de que ella permita de inmediato una pluralidad multicultural significaría que, para una fase, se pretende presentar un aspecto que en Europa todavía no es una realidad. Estas relaciones podrían ser una realidad generalizada dentro de cincuenta años, pero, por ahora, deberíamos preocuparnos primero en dar forma al presente. Y en este sentido me parece perentorio el tema mencionado por el señor Gerhardt.

V. G.: Creo que usted atribuye poco valor al peso histórico y a la originalidad que puedan tener las constituciones.

R. B.: Claro, también en las constituciones, también cuando ellas están conformadas por artículos y parágrafos, se condensan experiencias históricas y, naturalmente, uno se puede sentir completamente conectado con las instituciones descritas y cimentadas en la Constitución.

D. H.: La libertad política solamente se instala y sobrevive en un contexto. Por eso es necesario que exista, por parte de los ciudadanos, todo un sistema de convicciones comunes, que no son únicamente convicciones políticas. Sin estas convicciones comunes, la libertad política no tiene estabilidad, sobre todo en tiempos de crisis. Estas convicciones no pueden ser organizadas por el Estado, si bien están referidas a él; ellas lo abarcan, le dan un lugar en la vida, un lugar preferencial, que incluye también la solidaridad en el sentido de una disposición para el sacrificio, pero ellas no le dan un lugar absoluto. Por eso, Hegel dijo que una república sólo puede existir en Estados protestantes. Nosotros no queremos reproducirlo así; pero lo correcto es que hay

que tener una imagen de la vida, convicciones u orientaciones en relación con lo que es válido y con aquello a lo que uno se puede atener. Usted generaliza sobre la libertad política y, no obstante, son supuestos que deben ser identificados con el orden de la libertad política. Esto podemos mostrarlo en Francia, podemos mostrarlo en los Estados Unidos y luego nos podemos preguntar qué sería, entonces, lo análogo en Alemania. Para encontrar una respuesta a esto, no hace falta, necesariamente, retroceder en la tradición, sino que también podemos mirar nuestro presente, pues lo que experimentamos en el presente asimismo depende de las tradiciones. Me gustaría, también, mirar a la ex Alemania democrática, que preservó algunas posibilidades de autointerpretación alemanas que se perdieron en nuestro lindo mundo. Sin duda, la única revolución convincente a favor de la libertad se produjo en Alemania en el siglo XX en la RDA y tuvo un perfil propio. Sería bueno que mucho de ello se preservara en la autoproducción de la República Federal, que podría verse reafirmada o confirmada.

A. W.: La única diferencia que tengo con usted es que no creo que haya que hacer referencia o que haya que buscar algo que sea nuevamente un fundamento. Existen miles de fundamentos a los que se ligan los procesos sociales. Pero no existe *el* fundamento nacional al que podríamos referirnos ahora. De todos modos, podría existir algo así como una amalgama de las mejores tradiciones que podamos recordar junto con costumbres republicanas enraizadas hace mucho tiempo. No me lo puedo imaginar de otra manera. Pensar que debemos producir algo semejante nos conduciría al error. Sin duda, también tenemos un cierto fundamento común, tal vez del mismo modo que los estadunidenses, que tiene ciertas representaciones de formas de vida. Ciertamente también tengo, en relación con los estadunidenses, algunas dudas, pues los afroamericanos, los mexicanos y los anglosajones de Nueva Inglaterra tienen representaciones muy diferentes acerca de la vida. El problema que se ve en los Estados Unidos actualmente es que las minorías, como los afroamericanos, intentan, en realidad primero tienen que inten-

tar, encontrar un lugar en la tradición estadunidense democrática, y tienen que luchar por ese lugar. En lugares como éste se muestra lo correcto de la idea de *consenso abarcador* de John Rawls. Éste describe el mínimo de valores y convicciones comunes que son necesarios para una cultura democrática. El consenso abarcador constituye el núcleo de la identidad política de la comunidad republicana.

V. G.: Considero interesante que en la tradición del concepto de nación haya sido fundamental una convicción política. Esto significa que, ya desde el comienzo, se tuvo la conciencia de pertenecer a una comunidad sometida a un derecho determinado, que tenía leyes con las que se había contribuido o se quería contribuir. Por eso es que pienso que se trata de una tradición más antigua, que nosotros también podemos recordar como alemanes. Mi convencimiento es que la filosofía puede contribuir a mantener despierto y a poner en claro este recuerdo de una esperanza republicana de unidad, de que existen posibilidades políticas de unión. Querría preguntar por esta buena tradición política alemana. ¿En qué podría contribuir a este debate la reflexión sobre la tradición de la filosofía, en la que se habla siempre de una falta de orientación?

D. H.: Ésta es una pregunta sobre la que podemos decir mucho. Nuestra tradición filosófica tiene la peculiaridad de estar, en gran medida, cercana a un pensamiento integrador. Más que resolver problemas individuales, ella piensa dentro de sistemas de relaciones. Probablemente, por esto fuimos especialmente productivos en lo que se refiere a la tendencia al universalismo de la nación, a la creación de todo tipo de posibilidades de pensamiento, algunas de las cuales se manifestaron como políticamente fatales. También lo que dice el señor Wellmer se puede encuadrar en un marco filosófico, que continúa este tipo de pensamiento integrador.

Pero creo que usted no hacía referencia a esto con su pregunta. Usted preguntaba, más bien, qué es lo que ligaba a la filosofía de la tradición alemana con la esencia de la conciencia alemana. Mi opinión personal —que encierra una cierta inclinación por la tradición pequeñoburguesa y también por la historia de pobreza del pueblo alemán en sus co-

mienzos— es que esta creatividad de ideas que generó la filosofía alemana va de la mano con la convicción de que, en realidad, no es el sistema educativo establecido, un sistema de educación pública o un código de nobleza y sus mecanismos de entrenamiento los que hacen la vida rica y diversa, sino más bien que la mayor potencialidad se encuentra en el desarrollo espontáneo de la vida simple. Ésta es la influencia latente de Rousseau en la tradición alemana, que fue reforzada por la vida burguesa. Sin duda, tuvimos una cultura feudal. Nuestra gran cultura de las ciudades había quedado atrás. La cultura comercial del Renacimiento, en Alemania, fue destruida por la Guerra de los Treinta Años, y tuvimos que empezar otra vez de abajo. Creo que, en este contexto, dentro de nuestro pensamiento, que acabo de poner de relieve, también tenemos motivos para representar la profundidad de la idea que se encuentra en el desarrollo puro de la vida simple. Por otra parte, soy de la opinión de que la república alemana está, justamente por ello, más ligada internamente al Estado social que cualquier otra república del mundo. Cuando el presidente Clinton expone su programa social, recuerda, al mismo tiempo, la historia exitosa de la política social alemana. Esto está en conexión con la mentalidad alemana y con la base real del republicanismo en Alemania.

A. W.: Pienso que las formas de vida no son, en absoluto, generadas de ninguna manera en discusiones, pero que existe algo así como un discurso público acerca de si es correcto o no azotar niños. Esto es también una tradición alemana. Tenemos todo tipo de tradiciones alemanas, buenas y malas. En este lugar no pondría en juego, de ninguna manera, un universalismo de la razón, sino, en primer lugar, principios de derecho básico, liberales, democráticos, que pertenecen a todas las constituciones modernas. La pregunta es qué significa su concreción o institucionalización: significa algo diferente según las circunstancias históricas. Esto quiere decir que, en este punto, entran formas de vida históricamente desarrolladas que, en cierto grado, determinan el contenido y la forma de esta concreción. Por otra parte, de estos

modernos principios constitucionales, donde ellos realmente encuentran aceptación en la cultura política y la vida cotidiana, parten impulsos en dirección a una modificación y crítica de las formas de vida y de las tradiciones.

R. B.: ¿Cómo es la influencia sobre estas tradiciones?

A. W.: Existe una influencia liberadora y transformadora, y, a veces, también destructora. Encontramos, por lo tanto, una especie de relación de intercambio entre estos dos planos; es decir, entre el plano de los principios constitucionales y el plano de las formas de vida tradicionales. Y está totalmente claro que tiene que haber algo —pienso en la discusión pública, pero también en la *concreción* jurídica de derechos fundamentales, en las opiniones de tribunales constitucionales, etcétera— que ponga en marcha estos procesos.

R. B.: Sobre esto último quiero hablar ahora, pues no voy que discutir este modelo de un efecto filtrante y clarificador de la discusión. Pero el señor Henrich hizo una referencia que, en este debate general sobre las naciones, aporta un tinte especial; se trata de la pequeña burguesía protestante. El *Anton Reiser* de K. P. Moritz habla de eso, así como muchas otras figuras alemanas. Naturalmente, Kant plantea la misma idea. Y usted dice que esto ya no era tan reconocible en la vieja República Federal, tan adaptada a lo occidental, en tanto nos viene de la RDA, donde se mantuvo bajo la superficie de la dictadura. No estoy en condiciones de desestimar esto. Si esto fuera así, sería una ganancia que podría aportar la RDA al proceso comunitario. Me parece imposible de determinar en este momento si los ciudadanos de la vieja RDA se entienden conforme a ello. Usted, evidentemente, quiere decir que aquello que considera como una herencia sustancial de todos los alemanes sería su ventaja o su privilegio, mientras que nosotros hemos contestado con un liberalismo consumista y, luego, con un sistema jurídico procedimental. Se produjo, por eso, un corte entre una moral privada egoísta y un orden público absolutamente formalista. Lo que nosotros, en cambio, precisamos, y allí quiero llevar la discusión, es una orientación general de todos. Ante la pertinente enseñanza por parte de los intelectuales, ante los

cuestionamientos durante los programas televisivos, deben ser aceptadas aquellas convicciones compartidas por todos. Qué coloración histórica puede adoptar esto es algo que deberá ser establecido. Tal vez sea como usted dice. Pero lo que falta en el debate principal, así como en la política actual, es, me parece, que no sabemos, finalmente, qué es el *consenso abarcador*. Sin embargo, parece como si todo fuera un problema de distribución económica solamente. Sin duda, en este plano no podemos construir una Alemania y, menos aun, marchar hacia Europa.

V. G.: Seguramente, no podemos generar determinadas motivaciones políticas que necesitamos solamente con incentivos económicos —quiero recordar las discusiones sobre la intervención de soldados en otros países—. Tiene que haber algo más, algo genuinamente político, que esté relacionado con el concepto de patriotismo, tan sobrecargado por nosotros. Pero no es el sentimiento. También los derechos humanos pueden requerir una inserción política existencial. Por eso, mi pregunta se renueva en el sentido de hasta dónde la filosofía puede y debe continuar tradiciones más viejas, en este intento por evidenciar una orientación de sentido común, sin olvidar por ello la terrible experiencia de la historia que se impone al usar estos conceptos. Así es que me gustaría recordar, una vez más, un concepto que mencioné al comienzo y que es la virtud. En el presente, ¿existen algo así como virtudes políticas, de las que no sólo podamos sonreírnos burlonamente sino a las que podamos, todavía, introducir como apelación a otros, y no sólo en relación con nosotros mismos?

A. W.: Creo que existen virtudes como el coraje civil, la reserva, la disposición, la actitud de comprender al otro, la tolerancia. Tal vez, podrían enumerarse algunas más. Todas éstas son virtudes que están internamente relacionadas con esta concepción de interés republicano, de la que todos de algún modo hablamos. La verdadera pregunta, en relación con este interés común, es cómo es posible cimentar virtudes republicanas en la cultura política y en la vida cotidiana, pues estas virtudes, creo, no son concebibles sin una cierta orientación al bien común.

V. G.: Yo diría más. La cuestión acerca de cómo podemos enlazar una perspectiva universalista con lo que nos estabiliza en situaciones concretas puede ser discutida, posiblemente, de un modo más simple cuando reflexionamos sobre las virtudes que no son ni concebibles ni posibles de fundamentar sin una base común y que, por encima de ello, tampoco pueden ser cumplimentadas si no tenemos un motivo muy concreto para ir tras ellas. Estas virtudes tienen y requieren una base emocional y afectiva.

A. W.: Acerca de estas virtudes podemos preguntar: ¿cómo pueden surgir? Pues sería falso decir que, por el hecho de que ellas no están presentes o que, justamente, no existen entre nosotros, tenemos que buscar algo en qué cimentarlas. Debo confesar, señor Henrich, que así como su idea es atractiva, en cierta manera, la considero totalmente ilusoria. Me refiero a que es ilusorio que en un plano, que usted describió, se puedan encontrar algo así como las bases de una moral republicana en la Alemania reunificada. Considero esta idea como ilusoria porque esta tradición que usted nombra fue increíblemente pervertida por los mismos alemanes a lo largo de su infortunada historia. Todas las diferentes formas de la falsa interioridad alemana pertenecen, sin duda, a esta tradición. En este sentido, la verdadera pregunta, para mí, es cómo se puede generar una *situación virtuosa* semejante, es decir, una *cultura política*.

V. G.: Pero usted, justamente, cuestionó esta realización.

A. W.: Es cierto. Retiro la palabra. Digamos en su lugar la *producción* o *puesta en marcha* o lo que a usted le guste más.

D. H.: Usted habla siempre de "realización", que es, sin duda, un término inadecuado. Ciertamente, es absurdo pretender realizar una tradición. Se la puede movilizar, se la puede recordar, se puede aclarar lo que ella tiene de importante y de cohesionador. Éste es, también, un problema de la educación, de la política escolar. ¿Cómo son los libros escolares? ¿Se debe hablar siempre en ellos sólo del sistema político, de la tolerancia y el desprendimiento? ¿Es necesario, también, referirse a otras cosas? ¿Es necesario fomen-

tarlas? ¿Qué es necesario fomentar? Seguramente, es cierto que aquí reina el escepticismo porque tenemos detrás de nosotros una historia de desaciertos, que finalizó en un infierno. Pero el escepticismo también está inducido, en relación con el enraizamiento de la república, porque está amenazado por muchos factores —y la primera república que tuvimos en nuestra historia fue dilapidada—. Debemos reflexionar sobre todo aquello que puede favorecer a esta identidad republicana, la que, como se dijo, no es puramente política. No se puede decir entonces: no podemos invocar ninguna de las características de nuestro pasado, que en realidad serían cohesionadoras, porque todas están afectadas, de algún modo, por nuestra infortunada historia, excepto el fundamento procedimental de la Constitución alemana, que por sí sola debe irradiar luz y estabilidad. Considero esto ilusorio y alejado de la realidad. En el fondo, una posición semejante sólo me parece posible cuando se sustenta un absolutismo político, en el que usted está de acuerdo con Habermas —esto es, sustenta la opinión, más allá de cómo se la oculte, de que en el proceso político, que se constituye por sí mismo, se satisface la vida o se realiza la esencia de la vida racional—.

A. W.: No, yo no creo en absoluto en esto. La vida política sólo puede ser una parte de nuestra vida. La identidad política sólo puede ser una parte de nuestra identidad. Y, tal vez, muchas cosas que para nosotros son realmente importantes están completamente en otro lugar. Podría ser que lo más importante de mi vida, en cuanto a su contenido, tenga poco que ver con la política.

D. H.: Pero también es malo que usted ahora ponga al lado un absoluto. Lo esencial es, justamente, la interrelación. Porque el hombre vive integrado, no es aquí un ser político y allí, tal vez, una persona religiosa, o resignada, o escéptica. Él es o bien ambas cosas, o está más allá de ambas.

A. W.: No sé hasta qué punto somos realmente seres *integrados*. Pero, naturalmente, la forma de vida de una república democrática representa —o debería hacerlo— una parte importante de nuestra identidad. Ella es más que, por

decirlo así, sólo una buena ocupación política y la provisión de beneficios sociales.

D. H.: ¡También más que la Constitución!

A. W.: Sí, también más que la Constitución. Con la república defendemos también una forma de vida. El punto que discuto es que, para la forma de vida republicana, hace falta una especie de sustrato de valores externos a la forma de vida republicana. Si usted no pensara lo que acabo de decir, entonces no habría disenso.

D. H.: Usted necesita un sustrato de valores que abarque la realidad institucional republicana y que le dé un sentido, una justificación, que no puede obtener, simplemente, de lo que hay en ella de institucional republicano. Y, por eso, nos tenemos que preguntar por el contexto mencionado.

A. W.: Sí, también vivimos en esta república una vida en la que intentamos, como se dice, realizarnos nosotros mismos. Pero en la medida en que la república democrática constituye una parte de nuestra identidad, no podemos llevar una verdadera buena vida fuera de ella. ¿Estamos de acuerdo en esto?

V. G.: Bajo condiciones de normalidad, de saturación, uno también se puede sustraer a la vida política. Seguramente, uno se puede sustraer también a las funciones políticas. Y esto puede ser una máxima adecuada para los filósofos. Pero en situaciones en las que se exige la totalidad, en las que se ve que la propia existencia no puede ser separada de la vida de los otros, uno no puede distanciarse más. Se debe proceder, entonces, conscientemente, como parte del cuerpo político.

R. B.: Sin embargo, queda pendiente la vieja pregunta: ¿se sostiene la forma de vida republicana por sí misma o existe lo que Montesquieu llama *vertu*, la virtud, con lo que se quería decir que, como ciudadano, también hay que adherirse a ella si se pretende representar la esencia de la comunidad? La pregunta no es tanto cómo habría que imaginar una forma ideal, en la que lentamente nos podríamos socializar, mientras la sociedad atraviesa una fase educativa, sino cuáles son los recursos de los que nos podemos valer si no queremos caer en el puro formalismo jurídico y el egoísmo económico.

A. W.: A mi modo de ver, estos recursos son, primero, la realización de un mínimo de justicia social para toda la república y, segundo, la apertura de espacios para determinado accionar común —esto me parece, en el presente, básicamente una cuestión de eliminación de trabas y presiones burocráticas y económicas, así como una cuestión de fantasía institucional—. Las virtudes republicanas no se constituyen retrotrayéndose a tradiciones, sino ejercitando las formas de vida republicana. Así se *evidencia* a qué tradición o *recurso* nos podemos referir. De cualquier manera, en la actualidad me parece más relevante una crítica de la economía política que la búsqueda de la identidad alemana.

R. B.: No lo veo así. La acalorada discusión, finalmente, llevó a que todo lo que nos ocupa desde 1989 haya sido una cuestión de rapidez y reparto. Creo que esto no puede ser todo lo que se anunció en la cesura histórica. Y si usted lee el diario, evidentemente tampoco es la base sobre la que se realiza el reparto. El reparto no puede ocurrir porque deba ocurrir; debe haber un motivo para que aquellos que están, por de pronto, enfrentados económicamente puedan unirse y sostener lo que resulte de ello. Hace poco tiempo se realizó una encuesta entre los jóvenes —no quiero sacar más conclusiones de ello— que, en un 70%, afirmaron no estar interesados en la reunificación y sugirieron que nos separáramos nuevamente de un modo pacífico como Checoslovaquia. Repito, no quiero sacar más conclusiones de ello, pero, evidentemente, existen estas ideas. Y son el resultado de reducir esta cuestión a lo económico.

V. G.: Me alegro de que al final de nuestra conversación hayamos vuelto al punto de partida, o sea, al problema de la unidad, tal como lo tenemos en nuestro país. Al principio, teníamos reservas acerca de si podríamos distanciarnos de los problemas políticos concretos que tenemos actualmente. Creo que el arco que dibujó nuestra conversación demostró que esta preocupación era infundada. Como corresponde entre filósofos, hemos llegado muy rápidamente a las cuestiones generales. Sin embargo, estoy tranquilo de que al final hayamos arribado nuevamente al punto que requiere nuestra toma

de posición y nuestro accionar, o sea, a la unidad alemana. Ella requiere de los alemanes mucho más de lo que estuvieron dispuestos a hacer hasta ahora —en el Este y, sobre todo, en el Oeste—.

Este programa fue emitido por primera vez el 14 de noviembre de 1993

¿EL DERECHO DOMINA A LA POLÍTICA?
Jürgen Habermas en diálogo con Ronald Dworkin. Comentarios adicionales de Klaus Günther

Trasfondo del programa

El programa "¿El derecho domina a la política?" pertenece, tal vez, a los programas más complejos de la serie *Filosofía hoy*. Esto se debe a que constituye un coloquio filosófico, que tuvo lugar mientras se desarrollaba un seminario científico, y no estuvo planeado para un público televisivo. Este seminario fue un "coloquio de autores" convocado por el Centro de Investigación Interdisciplinaria, a principios de mayo de 1994, en la Universidad de Bielefeld. El filósofo del derecho estadunidense Ronald Dworkin pertenece, desde hace tiempo, a los renombrados representantes de una teoría liberal del Estado de derecho democrático. El filósofo Jürgen Habermas, de Francfort, presentó, hace poco, un extenso libro acerca de una *teoría discursiva del derecho y del Estado de derecho democrático*. Por eso es que surgió la idea de invitar a ambos autores a una reunión, para conversar sobre sus acuerdos y diferencias. La reacción pública ante este programa estuvo dividida. Sin duda, se elogió el entusiasmo con el que se realizó esta empresa de transmisión televisiva de temas jurídicos, pero la dificultad de comprensión fue criticada, por momentos, enfáticamente.

El tema y las contribuciones

De todos modos, el tema de esta convocatoria académica no es académico en absoluto, sino que le interesa directamente a todo ciudadano y ciudadana. Si el derecho domina o debiera dominar la política es algo que pertenece a las gran-

des cuestiones que se discuten en todas las sociedades. Las experiencias históricas, especialmente del siglo XX, demostraron que una política sin límites jurídicos, sin compromiso por el cuidado de los derechos humanos, puede conducir a catástrofes inconcebibles. En la experiencia de una catástrofe semejante se funda la *ley fundamental* alemana, que contiene todo el poder público —y, por lo tanto, también la legislación—. Si este compromiso tiene que significar más que una simple exhortación de la política, entonces necesita instituciones más efectivas para imponer con éxito, frente a la política, en caso de conflicto, los derechos básicos de los ciudadanos. En democracias constitucionales, como en los Estados Unidos o en Alemania, un tribunal se hace cargo de esta tarea. Cuando una ciudadana se siente lesionada en sus derechos fundamentales por una decisión política, entonces se puede dirigir al tribunal, que toma una decisión basada en la Constitución. Con esto se le otorga al tribunal una gran autoridad frente a la política, que puede tornarse dudosa a medida que se penetra más profundamente en el proceso de decisiones políticas. Entonces, el Estado de derecho constitucional amenaza con sacrificar el predicado *democrático*, porque las decisiones verdaderamente importantes ya no son tomadas por ciudadanos y ciudadanas, ni por sus representantes legales, sino por los ocho jueces y juezas en Karlsruhe.

Una serie de polémicas, que movilizaron activamente a la opinión pública política, fueron provocadas por decisiones del Tribunal Federal Constitucional —la regulación legal del aborto, la participación del ejército fuera de la OTAN, el empleo de la cita de Tucholsky ("los soldados son asesinos"), la colocación de un crucifijo en las aulas de las escuelas públicas—. En cada caso, no se trataba solamente del tema en cuestión, sino del alcance de la intervención justificada o injustificada del Tribunal Constitucional en la esfera de la política.

Lo que se expresa en la crítica a la institución del Tribunal Constitucional es tan sólo la superficie de un problema más profundo, como lo es determinar la relación de los derechos

fundamentales con la democracia, de tal forma que ni la democracia domine los derechos fundamentales ni viceversa. En este tema se concentra la primera parte de la discusión entre Dworkin y Habermas. El segundo punto esencial se refirió al problema de con qué criterio son interpretados los derechos fundamentales en una democracia constitucional. Este problema se vuelve significativo cuando se trata de decisiones trascendentes sobre cuestiones jurídicas relevantes, o sea, de la legislación política y del Tribunal Constitucional. Entonces, es necesario exponer los criterios según los cuales se pueden diferenciar interpretaciones jurídicas correctas e incorrectas, verdaderas y falsas.

Primer punto esencial: derechos fundamentales y democracia

Dworkin y Habermas se pusieron rápidamente de acuerdo: los derechos fundamentales —también allí donde es posible hacerlos valer contra la legislación— no deben ser considerados como obstáculos del proceso político de autodeterminación democrática, sino, más bien, las condiciones que la hacen posible. Esto es así porque la autodeterminación democrática sólo puede ser ejercida y practicada por aquellas personas que poseen los derechos fundamentales.

Sin embargo, los caminos por los que ambos llegan a este resultado son diferentes. Según Dworkin, la función constitutiva de los derechos fundamentales para la democracia se puede explicar a partir del modelo de una comunidad que obtiene su capacidad y su poder de acción de la cooperación de todos los ciudadanos y ciudadanas. De la pertenencia a esta comunidad se derivan tanto los derechos individuales como el deber de obediencia a las leyes. Sin duda, no se debe imaginar esta comunidad como una colectividad homogénea. El tipo de participación debe ser logrado de tal manera que todos y cada uno puedan representar su papel de ciudadano con una cierta independencia —por lo tanto, algo así como una pieza de música tocada por una orquestra en la

que cada músico toca su propia parte pero en relación con todos los demás—. Con esta analogía, Dworkin no solamente mostró cómo los derechos fundamentales individuales están relacionados con la autodeterminación colectiva, sino también que, sin estos derechos, una democracia puede ser tan poco imaginada como una orquesta en la que todos tocan las mismas partes. Dworkin interpreta esta descripción de los papeles independientes de cada uno en el interjuego con todos los otros como derechos humanos o fundamentales. Su interpretación es liberal: los derechos que le corresponden a cada miembro le permiten, frente a los otros, elevar su voz en oposición y, sobre todo, insistir en la independencia moral frente a decisiones colectivas.

En cambio, Habermas quiere desprender por completo la función constitutiva de los derechos fundamentales para la democracia de toda idea de pertenencia a una comunidad: para tomar decisiones acerca de sí mismas democráticamente, las personas no deben crear primero una comunidad. Es suficiente que se pongan en marcha procesos de formación de opinión y de voluntad, y que todos y cada uno puedan participar de ellos en igualdad de derechos. El Estado de derecho democrático no es otra cosa que la institucionalización, de otra manera, de esta idea de la autodeterminación. Sin duda, esta institucionalización se tiene que dar en medio del derecho —la democracia es autodeterminación jurídicamente establecida—. Pero a la forma del derecho le corresponde, sobre todo, el concepto del derecho subjetivo; esto es, los derechos son siempre los derechos de personas individuales.

Por lo tanto, igual que sostiene Dworkin, los derechos individuales son un presupuesto de la autodeterminación democrática. Los procedimientos democráticos, según Habermas, tienen que estar dispuestos de forma tal que todos los participantes puedan formular efectivamente sus contribuciones y que las opiniones y juicios puedan ser desarrollados y modificados en la confrontación simultánea de los argumentos. Por lo tanto, la formación jurídica de opiniones y voluntades, en una democracia, es un procedimiento espe-

cialmente exigente, que está orientado a la posibilidad de criticar públicamente decisiones políticas intencionadas —por ejemplo, propuestas de ley— y al intercambio de argumentos. Habermas caracteriza este procedimiento de autodeterminación democrática como *deliberativo*.

Segundo punto esencial: la exigencia de verdad de las interpretaciones del derecho fundamental

Está claro que, en una democracia constitucional, ya nadie pretende divulgar con sus expresiones políticas verdades incontrastables, que forzarían una determinada regulación jurídica. Ninguna expresión está a salvo de ser destruida y relativizada en el torbellino de las polémicas públicas. Por otra parte, en estas polémicas, se hacen efectivos ciertos reclamos —desde iniciativas de ciudadanos o periodistas hasta iniciativas de jueces y juezas constitucionales—. Quien considere la protección de la vida humana como un bien supremo y funde en ello su juicio normativo de que el aborto es condenable no pretende expresar sólo una opinión privada o compartir tan sólo un sentimiento momentáneo. Quien esté de acuerdo con el hecho de que estas exigencias representan más que esto, pero menos que la afirmación de una verdad absoluta, tiene que informar con más exactitud lo que quiere decir con la expresión de que el aborto es condenable y que, por ello, debería ser prohibido jurídicamente. Esto es especialmente notable cuando se trata de polémicas públicas sobre leyes importantes que afectan los derechos fundamentales de los ciudadanos y ciudadanas —como es, por ejemplo, el caso de la regulación legal del aborto—. ¿Qué clase de *verdad* es ésta que proclama la justicia de una asombrosa mayoría?

Es necesario recordar esta pregunta si se quiere trepar con Dworkin y Habermas a los niveles de abstracción en los que discutirán sobre la importancia de la exigencia de verdad de las expresiones morales. Para evitar malentendidos, hagamos referencia brevemente al modo de empleo especí-

fico de los términos "verdad" y "moral". Por "verdad" se entenderá, en adelante, solamente la exigencia de validez objetiva en un sentido amplio, que se refiere tanto a afirmaciones como a juicios normativos. Por "moral" no se entenderá, en adelante, determinada moral, sino la idea de una obligación incondicional y general. Habermas y Dworkin están de acuerdo en que las expresiones morales implican una exigencia de verdad. De todos modos, entre ellos, es discutida la respuesta a la cuestión de cómo debe entenderse esta exigencia de verdad. A pesar de lo insalvables que puedan parecer estas diferencias de comprensión, sus consecuencias son importantes, por ejemplo, para la posición y la autoridad de un tribunal frente al proceso político democrático.

Para ilustrar su posición, Dworkin introduce dos escépticos morales ficticios que ponen en duda la posibilidad de una verdad moral. Uno de ellos considera el aborto como moralmente aceptable y, con ello, duda de la verdad de su despreciable carácter moral. El otro opone que, en esta cuestión, no se trata en absoluto de la moral, sino que se trata de algo diferente, por ejemplo, de la exteriorización de determinadas posturas y sentimientos privados. Dworkin no quiere mostrar cuál de los dos escépticos tiene razón, sino poner en claro que ambos argumentan con el mismo derecho a expresar lo que es la moral, lo normativo. También el escéptico que considera a la *moral* como un autoengaño se coloca en una perspectiva moral. Si esta perspectiva moral tiene que ser más que una simple opinión subjetiva, entonces, él tiene que referirse a algo objetivable. Pero ¿de qué se trata esto objetivable o verdadero? No se trata, aquí, de una verdad eterna y absoluta. No obstante, tiene que estar más allá de momentáneos enfoques privados. Entre estos dos extremos, Dworkin instala su discurso sobre *hechos* morales. Con nuestras expresiones morales, exigimos reproducir correctamente un hecho moral —o sea, con la exigencia de una verdad moral acerca de que una afirmación es verdadera cuando reproduce correctamente una situación existente o *una realidad*—. Por ello, Habermas y Dworkin en su discusión hablan de un *realismo* moral —Habermas, con una in-

tención abiertamente crítica de llamar la atención sobre la incompatibilidad del sentido de las expresiones morales referidas a objetos y situaciones—.

Dworkin, al enfrentarlo, pone en claro que no le interesan los hechos morales, ya sea que estén *afuera en el mundo* o en un cielo de valores que se mece sobre los hombres. Según su entender, por hechos morales se puede imaginar una especie de moral idealizada, que nosotros mismos producimos, pero que tratamos como una idealización independiente de nosotros. En este sentido, debería entenderse a Dworkin cuando dice que las expresiones "es verdad que el aborto es inmoral" y "el aborto es inmoral" significan lo mismo. Con nuestros juicios morales tan sólo pretendemos dar la mejor interpretación de esta moral idealizada sin que alguien lo logre alguna vez. Quien, bajo estos presupuestos, se introduzca en una controversia moral solamente puede ser, según Dworkin, un escéptico interior —él o ella discuten requerimientos morales relacionados con la correcta comprensión de la moral, y no la moral en sí misma—. Con ello, cada uno de nosotros se encuentra absolutamente solo ante la necesidad de descubrir cuál es la *verdadera* respuesta moral a una cuestión moral concreta.

Habermas rechaza cualquier asociación de la pretensión de verdad moral con *hechos*. Su posición es evidentemente *interna* en el sentido de que él también presupone que, en nuestros juicios morales, hacemos referencia a fenómenos autogenerados. La discrepancia entre Dworkin y Habermas está en la interpretación contraria que dan a las idealizaciones internas propias de nuestra *praxis* moral. A diferencia de Dworkin, Habermas no las localiza en los *hechos*, sino en aquellas características de los procesos de formación de opinión y de decisión, que define como *deliberativos*.

Las consecuencias de estas idealizaciones contrarias de la exigencia de verdad moral para la interpretación de los derechos fundamentales están a la vista. Si se sigue la interpretación procedimental de Habermas, entonces son los ciudadanos y ciudadanas mismos los que tienen que aplicar y continuar redactando sus derechos fundamentales en la

práctica cotidiana de los procesos de formación de opinión y de decisión. La práctica democrática es el lugar en el que la supuesta racionalidad de un determinado derecho fundamental puede probarse mejor Al mismo tiempo, esto justifica una cierta desconfianza frente a un tribunal federal, cuyas iniciativas están expuestas a la crítica pública en menor grado. Un tribunal constitucional debería limitarse, más bien, a controlar la calidad del proceso democrático; o sea, si se posibilita la mayor medida de crítica pública durante un procedimiento legislativo.

Si, por el contrario, se sigue la interpretación realista de Dworkin, entonces existirán fuertes razones para desconfiar del procedimiento democrático. Éstas pueden ser necesarias para proteger mejor y hacer valer más efectivamente los derechos fundamentales, pero uno no puede confiar en que el procedimiento democrático produzca la mejor interpretación de los derechos. Esto es así porque una mayoría democrática está tan alejada de una correcta comprensión de lo que son verdaderamente los derechos fundamentales como un juez o una jueza en particular. Al contrario, los jueces, tal vez, están algo más cerca de la verdad porque están directamente confrontados con la tarea de descubrir y manifestar cuáles son los mejores argumentos a favor o en contra de una interpretación del derecho. Esto los compromete a demostrar un alto grado de esmero y a observar una gran integridad moral —ellos tienen que poner en la balanza de la justicia toda su capacidad de juicio moral—.

Esta polémica en la interpretación de la exigencia de verdad moral fue la más vivaz y, para muchos de los participantes, probablemente la más fructífera del coloquio de autores. Se trató de uno de esos momentos poco frecuentes en las discusiones académicas en que un argumento genera otro y algunos de los participantes, deseosos de convencer a los demás, recurren a las últimas reservas de sus recursos argumentativos. También fue extraordinario, en este debate, el hecho de que, al finalizar, muchos participantes creyeron que ambos tenían razón, si bien opinaban lo contrario en puntos decisivos.

Klaus Günther (K. G.): Para Dworkin, la democracia necesita una constitución por la sencilla razón de que no se podría organizar de otra manera. Así, ella reglamenta, por ejemplo, el procedimiento para las elecciones y escrutinios. Es controversial su afirmación de que una constitución es un presupuesto de la democracia, en el sentido de que incluye, entre las condiciones constitucionales de la democracia, los derechos humanos y básicos, que limitan una democracia de decisiones mayoritarias.

Ronald Dworkin (R. D.):[1] Aquellos que son de la idea de que un Estado de derecho implica un compromiso con la democracia piensan en derechos individuales que van más allá de la estructura básica de una constitución. Piensan en derechos individuales como, por ejemplo, el derecho a la libertad de palabra, a la privacidad y a la independencia moral que, posiblemente, incluye un derecho al aborto. Algunos piensan en derechos sociales; por ejemplo, el derecho a una protección médica suficiente, a la pensión, a un trato igualitario; por ejemplo, el derecho de los negros a recibir educación junto a los blancos en las escuelas y el derecho de los homosexuales a no ser sometidos a leyes penales especiales.

Por eso, su afirmación no es que no existe una estructura constitucional compatible con la democracia, sino, más bien, que el cuidado del amplio espectro de los derechos humanos, que nosotros relacionamos con una constitución —del tipo de derechos que está incorporado en la Convención Europea de los Derechos Humanos y en las constituciones de los países europeos, así en como la nueva Constitución de Sudáfrica—, debe ir más allá de lo que es verdaderamente necesario para una democracia. Según esta teoría, es imperativo enterrar la democracia cuando se va más allá de lo que es indispensable para hacerla posible. Puede que tenga sentido diferenciar, en este punto, entre reglas constitucionales facilitadoras y limitadoras. Esto puede formularse de

[1] Ronald Dworkin aprobó la impresión de la traducción alemana de su exposición oral sin haber visto ni una sola vez su versión escrita.

la siguiente manera: para que una constitución pueda generar una democracia, debe tener reglas que la faciliten. Las reglas tienen que organizar el proceso democrático mientras establecen quién puede votar, cuándo se vota y de qué poder estarán dotadas las diferentes instituciones que son elegidas. Éstas son las condiciones facilitadoras de la democracia, que son definitivamente indiscutibles. En cambio, las condiciones limitadoras son sostenidas por aquellos que consideran sospechosa la afirmación de que un Estado de derecho implica un compromiso con la democracia. Las condiciones limitadoras son aquellas que limitan el poder de aquellos órganos legislativos que crean las condiciones facilitadoras. Por eso es que mi tesis será la siguiente: también estas condiciones limitadoras —al menos, algunas de ellas— son inalienables para la democracia. Muchas de ellas son tan fundamentales como las condiciones que posibilitan una democracia. Ni entierran una democracia ni la debilitan. Antes bien, son sus precondiciones.

K. G.: Con el concepto de democracia, Dworkin explica esta afirmación de que los derechos fundamentales no están en contradicción con la democracia, sino que pertenecen a sus presupuestos esenciales. Comúnmente, se utiliza un concepto estadístico de democracia, según el cual las decisiones políticas son tomadas por la mayoría. Esta concepción de la democracia tiene la desventaja de que debe ser complementada, desde afuera, por los derechos fundamentales. Así, por ejemplo, si cada individuo no forma parte del consenso sobre la validez de la regla de la mayoría, la minoría no tiene el deber de respetar las decisiones mayoritarias. Para eludir esta desventaja, Dworkin prefiere un concepto comunitario de la democracia. El pueblo *no es, según esta concepción, una mayoría estadística, sino una unidad de acción independiente.*

R. D.: La idea de una unidad de acción colectiva que tenemos cuando decimos que una orquesta interpretó la Sexta Sinfonía de Beethoven es que constituye un accionar común de sujetos moralmente independientes. Una orquesta es una entidad, y tenemos que hacer referencia a esta entidad para entender lo que pasa cuando se interpreta una sinfonía

porque esto no es sólo una función de las acciones de un individuo aislado. Una sinfonía es el producto de músicos, cada uno de los cuales actúa con el sentido de que desempeña un papel en algo mayor, en este caso, una orquesta.

K. G.: Aunque parezca demasiado simple transferir el ejemplo de la orquesta a la democracia, queda claro por qué el concepto comunitario no tiene que completar a la democracia, desde afuera, con el derecho. Los ciudadanos de una democracia comunitaria se consideran miembros de una unidad que actúa con independencia, esto es, el pueblo, del cual se sienten parte. Por ello es que, también, se sienten responsables de cómo se actúa colectivamente. Por la misma razón se sienten, asimismo, obligados a respetar las decisiones de la mayoría y a cumplir las leyes. De esta pertenencia se desprenden, además, los derechos de los ciudadanos.

Pero fundamentar los derechos y deberes de los ciudadanos en su pertenencia a una comunidad también encierra el peligro de consecuencias totalitarias. No todas las comunidades respetan de la misma manera los derechos de sus miembros. Por eso es que Dworkin plantea exigencias morales específicas para el desarrollo de la pertenencia.

R. D.: Parto de una unidad de acción comunitaria, de la que participamos por el simple hecho de haber nacido en una sociedad, dentro de la cual transcurrirá nuestra vida. Tan sólo por este hecho, tenemos obligaciones, y éstas podrían incluir, posiblemente, el deber de cumplir las leyes y de respetar las decisiones de la mayoría. Para formularlo con más exactitud, digamos que esta obligación no proviene directamente del hecho de que nacimos en una sociedad, sino que deben ser satisfechas otras condiciones. Lo que ensalzo es, naturalmente, una exigencia moral y no la afirmación de una relación conceptual. Por ello es que se puede pensar de otra forma; lo que intento explicar es, simplemente, lo que yo pienso. Sería absurdo suponer que nosotros —el pueblo— participamos de una unidad de acción colectiva, y que los individuos son miembros de una entidad semejante, si al menos no se dan tres presupuestos: *1)* el individuo del que se habla tiene que participar de las

decisiones políticas, al menos eligiendo representantes en el Parlamento; *2)* los intereses del individuo tienen que expresarse en las decisiones, y *3)* (y esto, según mi opinión, es discutible) el individuo no debe ser vinculado moralmente por estas decisiones.

K. G.: Por lo tanto, una constitución con derechos fundamentales individuales es una condición básica para una democracia comunitaria. Pero, para descubrir qué derechos pertenecen específicamente a ello, tenemos que saber qué entendemos por una constitución. Tomemos como ejemplo el derecho de la mujer a decidir sobre la concepción, e imaginemos a una jueza o a una periodista que afirmen que el aborto es malo y que debe ser condenado. Con ello, al mismo tiempo, se afirma que el aborto debería ser prohibido según una correcta interpretación de la Constitución o, como dice Dworkin, de la moral. Naturalmente, es discutible si es una correcta interpretación de la Constitución. Pero aun más discutible es si existe, en realidad, algo así como una interpretación correcta o verdadera de la Constitución o de la moral. Los escépticos externos, así llamados por Dworkin, afirman que, en estas manifestaciones, se trataría tan sólo de la expresión de sentimientos u opiniones privados, pero no de algo objetivamente correcto o verdadero. En cambio, los escépticos internos discuten si la prohibición del aborto es una interpretación de la Constitución correcta o falsa; pero a ellos les interesa siempre tan sólo la verdad de la Constitución o de la moral.

R. D.: Para ilustrar esta diferenciación, voy a presentar un diálogo conmigo mismo en el que yo represento un punto de vista moral. El aborto, digo yo, es reprobable. Entonces, me imagino a un escéptico interior que dice: "no, tú no tienes razón, tú no entiendes lo que es la moral, si tuvieras un mejor sentido moral entenderías que el aborto no es reprobable". Y ahora me imagino al escéptico exterior, un pragmático al estilo de Hume, que viene y dice: "ambos están equivocados, porque ambos tienen esta loca idea de que la moral es algo objetivo, que la moral está allí afuera en el mundo real, que es una cuestión de verdad o falsedad. ¡Pero yo les digo que esto es falso!" Casualmente, yo considero el

aborto lícito, pero esto sólo es mi opinión personal. No se trata aquí de hechos, pues no existe nada allí afuera. Todo está únicamente aquí adentro, en mí, en mi sentimiento. Así me imagino al escéptico. Sin embargo, la dificultad reside en que, para mí —y esto acaba con este tipo de escepticismo—, es imposible entender mi supuesto error cuando digo que la moral existe fuera de mí, o que se trata de una cuestión del conocimiento, o que lo que importa aquí es la verdad o la falsedad, si estas afirmaciones no son entendidas en sí mismas como morales. ¿Qué significa decir que es verdadero que el aborto sea malo? Significa —excluyendo algunos puntos netamente lógicos— que el aborto es reprobable. Con este enunciado, el escéptico externo no tiene problemas. Esto apenas comienza cuando digo: "¡es cierto, y aquellos que no están de acuerdo están equivocados!" Entonces, él hace una diferenciación ilícita porque nosotros no le podemos dar un sentido diferente de otros enunciados al enunciado, verdadero o falso, de que el aborto es reprobable: el aborto es reprobable o el aborto no es reprobable. Éstas son exigencias morales sustanciales.

K. G.: Por lo tanto, Dworkin afirma que los escépticos externos presuponen también algo así como una moral o una constitución verdadera, tan pronto ellos entran en un debate sobre la interpretación de la Constitución. Un punto de vista fuera de la moral como, por ejemplo, la tesis de que las manifestaciones morales son sólo la expresión de sentimientos es, precisamente, un punto de vista moral en un debate moral. Por ello es que, para Dworkin, es superficial y sin sentido evadirse de la práctica cotidiana de la discusión por la correcta interpretación de la Constitución y adoptar lo que él llama el "punto de vista de Arquímedes". En lugar de eso, deberíamos suponer que existe una constitución verdadera y que nos esforzamos por su mejor interpretación cuando, por ejemplo, nos preguntamos si una constitución debe incluir o no el derecho de la mujer a decidir sobre la concepción.

R. D.: Querría resumir, una vez más, mi posición: todos estamos de acuerdo en que ciertas condiciones marco y la vigencia de ciertos derechos son el presupuesto para el fun-

cionamiento de una democracia, ya sea que esté concebida comunitaria o estadísticamente. Si éste es el caso, tenemos que creer en el Estado de derecho. Nuestra tarea no consiste en decir que no deberíamos tener Constitución. Nuestra tarea consiste en que, juntos y con nuestros representantes populares, discutamos sobre la mejor interpretación de los derechos fundamentales abstractos. Debemos hacer esto en un sentido sustancial. Y lo que no debemos hacer es dejarnos embrujar, en este camino, por el fantasma del escepticismo arquimídico o filosófico. Tenemos que abordar el tema con un escepticismo directo, con argumentos serios. Pero, al final, debemos arribar a una decisión acerca de lo que es verdad en estas circunstancias. No hay sustituto para la convicción individual. En la medida en que tenemos poder político, que fue obtenido legalmente en elecciones democráticas, tenemos que ejercer este poder.

K. G.: Jürgen Habermas se sintió muy interesado por la afirmación de Dworkin de que, en la discusión sobre la correcta relación entre Constitución y democracia, debemos presuponer como un hecho objetivo la moral o los derechos fundamentales. Evidentemente, Habermas no quiere adoptar la posición del escéptico externo. Su posición de que la moral es un asunto de sentimientos, y no de fundamentos verdaderos o falsos, es rechazada también por Habermas. Pero Habermas quiere explicar, de un modo diferente del de Dworkin, el significado de la exigencia de verdad moral.

JÜRGEN HABERMAS (J. H.): Compartimos la crítica de los enfoques no cognoscitivos. Sin embargo, mientras Dworkin adopta el lenguaje del realismo moral o, al menos, no ve razón para evitarlo, creo que debería evitarse el empleo del concepto de hechos morales. Creo que está clara la razón para ello. No obstante, no existe una especie de hecho que se ajuste a enunciados normativos como "nadie debería participar de limpiezas étnicas". Estos enunciados no dicen cómo son las cosas o cómo están relacionadas entre sí —para usar una expresión de Rorty—.[2] Usted dice lo que nosotros

[2] Jürgen Habermas se refiere aquí al filósofo estadunidense Richard

debemos o no debemos hacer. En lugar de iniciar, en estos casos, un discurso, en lugar de decir "existen tales y tales derechos", prefiero decir que generemos estos y aquellos derechos, algunos de los cuales, incluso, merezcan reconocimiento universal.

K. G.: La tesis de Dworkin de que un concepto comunitario de democracia es más apropiado para fundamentar por qué el derecho es una condición básica de la democracia, también generó el desacuerdo de Habermas. Uno no debería imaginarse un Estado constitucional democrático según el modelo de una orquesta ni siquiera liberal. Los ciudadanos no tendrían vínculos originarios entre sí, ni por el hecho de que nacieron en una sociedad ni por su pertenencia a la unidad colectiva de acción del pueblo. Habermas lo ve de manera más abstracta. Lo que a los hombres los mueve a fundar una comunidad jurídica es, por un lado, el interés en la regulación legal de sus relaciones. Por otra parte, les interesa que el derecho no sea instaurado arbitrariamente, sino que sea, también, legítimo, o sea, que pueda ser reconocido por los ciudadanos. Estas legitimaciones son buscadas, usualmente, en la moral, sobre todo en la idea de autodeterminación moral o autonomía. Pero, según Habermas, posee propiedades que son difícilmente conciliables con estas ideas de legitimidad. El derecho moderno tiene un carácter positivo, es decir, es implantado a través de las decisiones y puede ser modificado a voluntad. Por otra parte, el derecho moderno es impuesto por la coacción. Finalmente, cada ciudadano individual tiene derecho a la autonomía privada; es decir, a la libertad a hacer todo lo que no contradiga a la ley. Un derecho semejante no puede comprometer moralmente a los ciudadanos.

J. H. —¿Pero a qué puede deber su legitimidad el derecho positivo, si no es a un derecho moral supraordenado? Así como la moral, el derecho debe proteger, igualmente, la autonomía de todos los participantes y afectados. Bajo este aspecto del aseguramiento de la verdad, el derecho también

Rorty, quien utiliza esta expresión en su libro *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Francfort, 1992).

tiene que demostrar su legitimidad. De un modo interesante, la positividad del derecho provoca un particular desdoblamiento de la autonomía —por decirlo así, de la idea moral de la autonomía—, para la que no existe equivalente del lado de la moral. La autodeterminación moral, en el sentido de Kant, es un concepto unitario, en cuanto a que incita a cada individuo, *in propia persona*, a cumplir exactamente las normas que se fija a sí mismo siguiendo un juicio imparcial. Pero, ahora, la obligación de las normas del derecho no se funda sólo en los procesos de formación, de opinión y de juicio, sino en los acuerdos que obligan colectivamente a las instancias que legislan y aplican el derecho. De aquí se deriva, necesariamente, una división de funciones entre autores que fijan y hablan del derecho, así como destinatarios que están sometidos al derecho vigente. La autonomía, que en la esfera moral es una fusión, apareció en la esfera jurídica solamente en su doble forma de autonomía privada y pública. Pero estos dos momentos deben, entonces, ser conciliados para que una autonomía no afecte a la otra. Las libertades de acción subjetivas del sujeto del derecho privado y la autonomía pública del ciudadano se posibilitan mutuamente. Ésta es mi intuición, y creo que estamos de acuerdo en relación con esta intuición; sin embargo, el gran problema es interpretarla correctamente. Esta relación recíproca sirve a la idea de que las personas jurídicas sólo pueden ser autónomas en la medida en que en el ejercicio de sus derechos ciudadanos, como autores, puedan comprender, exactamente, los derechos a los que les deban obediencia como destinatarios.

K. G.: Habermas asienta su versión de la tesis de que el derecho y la política se pertenecen sobre esta intuición de que se limita la autonomía pública y privada. La autonomía pública del pueblo, que se da sus propias leyes, tiene su lugar en los procesos de la formación de opinión y decisión. Todos los afectados por una ley deben poder participar igualmente de estos discursos y tratativas. La autonomía privada se limita con la pública en el sentido de que estos discursos son realizados con ayuda del derecho positivo. La autonomía privada pertenece a

las propiedades del derecho moderno, positivo, que es considerado para la creación de la democracia.

J. H.: Si ahora los discursos y las tratativas —cuya justicia a su vez descansa en un proceder discursivo— constituyen el lugar en el que un político razonable puede formar su voluntad, entonces, todo supuesto sobre la racionalidad que debe fundamentar el proceder democrático se tiene que sostener, básicamente, sobre un artístico *arrangement* comunicativo: depende de las condiciones bajo las cuales las formas comunicativas necesarias para una legislación legítima puedan ser institucionalizadas jurídicamente. La relación interna buscada entre derechos humanos y soberanía popular consiste en que el requisito de la institucionalización jurídica de una *praxis* ciudadana del uso público de la razón es satisfecho por los derechos humanos. Los derechos humanos, que posibilitan el ejercicio de la soberanía popular, no pueden imponer esta práctica como limitación desde afuera, porque las condiciones posibilitadoras no deben ser confundidas con estas restricciones. En esto coincido con Dworkin. Además, sin derechos fundamentales que aseguran la autonomía privada de los ciudadanos, no habría tampoco un medio para la institucionalización jurídica de aquellas condiciones de las cuales podrían hacer uso los ciudadanos desde su autonomía pública. Lo que pienso es que, para institucionalizar la autonomía pública, tiene que haber un derecho a la participación política, un derecho a la comunicación, etcétera. Pero éstos son derechos subjetivos y, con ello, algo que se expresa en una determinada lengua. Para llegar a esta lengua, es necesario generar, primero, una lengua que le asigna a cada persona un status en forma de derechos, que les corresponden exclusivamente a personas jurídicas. Pienso que esto pertenece a la idea del derecho moderno frente al cual no tenemos alternativas.

K. G.: Por lo tanto, los derechos individuales y la autonomía política participan por igual en la creación de la democracia. Pero, ahora, es necesario delinear los derechos en el accionar democrático, el derecho a la participación política tanto como el derecho a la libertad negativa, o a la autonomía

privada. Sin duda, estos derechos son una condición de la democracia, pero ellos no se encuentran de una forma acabada. Su interpretación y su perfeccionamiento son, antes que nada, una tarea de la legislación, pero también de la posterior interpretación de la Constitución y de la simple legislación.

J. H.: Estos conceptos abstractos, digamos, las libertades fundamentales negativas, no funcionan en absoluto cuando no están incorporados a una Constitución específica. La legislación simple en lo cotidiano es la realización y la continuación exacta de este proyecto legislativo. Tengo una idea dinámica del hecho legislativo. Una constitución no es algo definitivo. En cierto sentido, cada ley individual representa una interpretación y, si usted quiere, una formación hermenéutica de los principios fundamentales, los cuales son establecidos y delineados en una determinada constitución.

K. G.: Con esto, también Habermas llegó a la conclusión de que el derecho y la política se completan mutuamente. Habermas presenta esta relación al final con una alusión irónica a un determinado nombre.

J. H.: Hace muchos años habría hablado de una relación dialéctica entre la autonomía privada y la pública.

K. G.: El diálogo que ahora sigue entre Ronald Dworkin y Jürgen Habermas se concentra, sobre todo, en la cuestión de la verdad moral de nuestras interpretaciones de la Constitución. Habermas había criticado la afirmación de que deberíamos presuponer, en la discusión sobre el establecimiento de una constitución verdadera, el mundo exterior como un hecho objetivo. Dworkin hace referencia a su comprensión de la tesis y, a su vez, se opone a Habermas afirmando que él mismo hace este presupuesto.

R. D.: La cuestión del realismo es una cuestión moral. ¿Cree usted que las afirmaciones morales son verdaderas o falsas, independientemente de las opiniones, independientemente de las convicciones y, por ejemplo, independientemente de los resultados de cualquier proceder? Si piensa esto, usted es un realista. Habría que precisar esta diferenciación: la cuestión en disputa del realismo es de índole moral, pues si digo que algo podría ser cierto, aun sabiendo

que incluso bajo las más extremas condiciones democráticas tal vez nadie estaría de acuerdo, entonces sería un realista. Si digo "no, lo que bajo ciertas circunstancias verdaderamente encuentra aprobación o podría encontrar aprobación —lo que es más difícil de entender— constituye el fundamento de la verdad", entonces sería un antirrealista. Así formulada, puedo entender esta diferenciación. Sin embargo, si se habla de entidades que existen arriba en el cielo o algo similar, entonces se me reprocha tener un punto de vista que yo mismo no entiendo.

A mi modo de ver, todos los supuestos puntos de vista metaestéticos son, por otra parte, puntos de vista éticos o morales. Cuando Habermas explicó nuestras diferencias, dijo una o dos cosas que me pareció interesante relacionar con la cuestión del realismo, pues yo no creo que él sea un antirrealista tal como yo acabo de definir esta posición. Por ejemplo, él dijo que nosotros creamos los derechos. No es que ellos ya existan; nosotros creamos los derechos que se adecuan a un determinado tipo de *praxis*. ¿Cómo podríamos orientarnos en este camino? Bien, dice él, nosotros creamos derechos que merecen reconocimiento moral. El concepto *merecen* me irrita. Una respuesta semejante funciona, a mi entender, sólo cuando podemos desprender lo que es actualmente reconocido de lo que será reconocido en el futuro o de lo que podría ser reconocido. Tiene que haber un espacio lógico entre estas ideas. Y si este espacio existe, entonces usted es un realista, en relación con los derechos que merecen ser reconocidos.

K. G.: Habermas responde a esta objeción indirectamente criticando el razonamiento de Dworkin. Dworkin afirma que la verdad moral es independiente de la praxis, *en la que nos ponemos de acuerdo en cuestiones morales en disputa. Según Habermas, este supuesto tiene su origen en un profundo dualismo entre la razón y la voluntad. Desde la tardía Edad Media se discute sobre la relación de supremacía entre ambas. Si la verdad moral es un hecho objetivo, entonces solamente puede ser conocida por la razón, independientemente de nuestra voluntad. En cambio, si la verdad moral es tan sólo un compro-*

miso arbitrario, entonces la razón está por detrás de la voluntad. Suprimir este dualismo entre razón y voluntad es, para Habermas, el sentido de la autonomía.

J. H.: Suponiendo que tuviéramos esta rara capacidad de contener nuestra voluntad, por ejemplo, de prometer, entonces pienso que podemos contener nuestra voluntad de una manera especial, o sea, sobre la base de nuestro mejor conocimiento o nuestros mejores argumentos.

K. G.: Por lo tanto, la razón se esconde en la calidad del proceso democrático en el que los ciudadanos discuten, con fundamentos, sobre las interpretaciones correctas y verdaderas de la Constitución lo suficiente como para que cada uno de ellos se convenza de las mejores razones. La suposición de que el resultado es correcto se basa en el proceder que obliga a los ciudadanos a buscar las mejores razones. No es necesario contraponer a un proceder semejante la verdad moral como un hecho objetivo. Dworkin cree que este argumento tampoco puede resistir su objeción.

R. D.: Sólo querría plantear una pregunta: entiendo lo que usted entiende por autonomía. Sin embargo, en el marco de su explicación, hay una referencia interesante —la referencia a mejores razones—. No veo cómo puede eliminar una referencia semejante. ¿Una referencia a mejores razones no significa conservar el viejo dualismo que pretende tirar por la borda esta idea? Pues, por un lado, usted no puede decir que es un hecho que éstas sean las mejores razones; al mismo tiempo, usted se refiere a algo que la voluntad humana reconoció, pero no creó. Y no entiendo cómo esto explica la cuestión que los hombres consideran un enigma, o sea, la cuestión de la posibilidad de un acto cognitivo, un conocimiento o —si lo quiere así— un descubrimiento. ¿La referencia a mejores razones adquiere esta función para usted?

J. H.: Voy a contestar solamente el último punto. Yo diría que debemos mantener separados el proceso y las buenas razones. Estoy absolutamente de acuerdo con ello. No podemos sustituir las razones por las acciones. En nuestro quehacer no tenemos razón contundente. Creo que no la tenemos en ninguna parte. Pero esto es una afirmación que

no debo defender aquí. Sin embargo, es sencillo ver que, en nuestro terreno, no tenemos argumentos contundentes. Si, no obstante, queremos sostener tanto una teoría moral cognitiva como también, en el derecho, la diferencia entre leyes legítimas e ilegítimas, entonces tenemos una situación en la que nosotros mismos nos atribuimos la capacidad de establecer esta diferencia. Creo que tenemos la necesidad de atribuirnos esta rara capacidad que consiste en diferenciar entre lo correcto y lo falso. Esta necesidad se basa en el hecho trivial de que tenemos que actuar. Por otra parte, esto también es cierto para el concepto de verdad en su sentido estricto. Porque tenemos que actuar basándonos en nuestros supuestos es que no logramos maniobrar con estos raros conceptos de validez que están fuera de contexto. De lo contrario, no construiríamos puentes. No podríamos actuar en absoluto si no pudiéramos emplear intuitivamente estos extraordinarios conceptos de verdad y de verdad moral. Bien, no tenemos argumentos contundentes. ¿Qué podemos hacer? Mi sugerencia es que los conceptos como verdad, verdad moral, validez moral, legitimidad, etcétera, conceptos de validez, sean explicados con vistas a la acción, proporcionando razones y convenciendo a otros. Éste es el único concepto que tiende puentes, que me permite unir las cosas.

K. G.: Por lo tanto, el puente es construido, a su vez, por la calidad del accionar: sólo entran en consideración acciones en las cuales los ciudadanos tienen que sostener con razones convincentes frente a la crítica pública, por ejemplo, la afirmación de que el aborto es ilegítimo. Cuando una afirmación puede resistir una acción semejante, entonces esto fundamenta el supuesto de que ella es moralmente verdadera —si bien nunca la certeza definitiva—. Cuando encontramos mejores razones, la acción debe ser nuevamente expuesta a la crítica pública.

Dworkin tampoco se dejó convencer por ello. Como es usual en las buenas discusiones filosóficas, al final no hay vencedores ni vencidos. Habermas y Dworkin están de acuerdo en que ni la política debe controlar el derecho ni a la inversa. Dworkin pone el acento más bien en un derecho objetivo por

cuya mejor interpretación debe esforzarse la política democrática. Por el contrario, Habermas insiste en la calidad del accionar democrático, que es generado por el derecho y en el cual el derecho se perfecciona. Finalmente, para ambos, existe una relación de tensión entre el derecho y la política. No destruirla, sino aprovecharla creativamente, ya no es, por cierto, la tarea de los filósofos. Ya no es tampoco la tarea exclusiva del Parlamento o del cuerpo legislativo. Antes bien, todos nosotros estamos convocados, nosotros, los ciudadanos y ciudadanas de quienes nace todo poder público.

Este programa fue emitido por primera vez el 25 de junio de 1995

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Denninger, Erhard, "Recht, Moral, Politik-Demokratie contra Verfassung? Überlegungen zum Disput zwischen Ronald Dworkin und Jürgen Habermas", en *Frankfurter Rundschau*, 19 de octubre de 1995.

Dworkin, Ronald, *Taking nights seriously,* Harvard University Press, Massachusetts, 1978.

———, *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual,* Ariel, Barcelona, 1994.

Günther, Klaus, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, edición especial, Francfort del Meno, 1992.

Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez,* Trotta, Madrid, 1998.

Preuss, Ulrich K., *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*, Francfort del Meno, 1994.

VIDA

LO QUE LES FALTA A LOS HOMBRES. PREGUNTAS Y RESPUESTAS DE LA FILOSOFÍA

Una conversación entre Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich, moderada por Jochen Hörisch

NOTA INTRODUCTORIA DE JOCHEN HORISCH

"Las personas se desbarrancan porque no están en condiciones de enlazar el principio con el final." Ésta es una oscura oración de los tiempos presocráticos. Proviene de Alcmaión, médico, pensador y alumno de Pitágoras, que nació en el último tercio del siglo VI a. C. Después de más de dos mil años, esta frase se usó como punto de partida de una discusión televisiva sobre la cuestión "Lo que les falta a los hombres". Una posible respuesta moderna sería que los hombres, a diferencia de, por ejemplo, las constelaciones, no pueden reunir su principio con su final. La vida no es un ciclo y, por lo tanto, tampoco una *cosa circular*. Para formularlo con palabras de Goethe: en nuestro camino por la vida, tropezamos (anti)sistemáticamente, caemos y no cesamos de caer. ¿Hacia dónde? ¿En el vacío? ¿O encontramos nosotros, estrellas caídas y ardientes, algún freno en nuestra caída?

La filosofía siempre estuvo adscrita al proyecto de detener esta caída; esto es, darles un sosiego a los desconcertados hombres o devolverles su tranquilidad. Por ello es que la filosofía, desde sus comienzos hasta hoy, se dedicó a la búsqueda de fundamentos sólidos, integrales, de principios unificadores, de imperativos categóricos, de últimas evidencias y de conocimientos inaccesibles. Ella debe ponerle un freno a la excéntrica existencia de los hombres, cuyo principio y fin no constituyen una totalidad, y compensar su deficiencia originaria. Apenas con Nietzsche y, luego, en el periodo de los posmodernos, surgieron dudas esenciales o,

más bien, cuestionadoras de este proyecto de la búsqueda del centro.

Ya antes se pudo ver lo complicado que resulta, para la existencia humana, la organización temporal y espacial y, más concretamente, cuán complicado es, para los filósofos, comprometerse pragmáticamente de forma tal de estar en el mismo centro. La técnica de la exposición estuvo instalada en los salones de la antigua Academia de Ciencias de Heidelberg y la tropa de la WDR se reunió con redactor y todo. Dos de cada tres participantes esperaban al decano de la filosofía no sólo alemana. Éste había salido horas antes —según informó telefónicamente su familia y para desconcierto de todos los presentes— no en taxi, sino en ómnibus de línea, desde una localidad cercana para encontrarse en el edificio del seminario filosófico con su antiguo colega de Heidelberg, Dieter Henrich. Pero el Instituto de Filosofía de Heidelberg tiene dos entradas. Hans-Georg Gadamer escogió una y esperó en la puerta de la biblioteca. Dieter Henrich eligió la otra y esperó en la habitación de Gadamer. Con las palabras "esto sólo les puede pasar a los filósofos", Hans-Georg Gadamer se presentó con la misma displicencia y fresca amabilidad que convirtió a la lechuza de Minerva en el animal tótem de la filosofía.

Y así comenzó —tras esta pequeña y literal "falta"—, de un modo totalmente improvisado, la conversación sobre el tema "Lo que les falta a los hombres". Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich encarnan, a pesar del interés común por el arte de la reflexión, dos posturas filosóficas diferentes. Dieter Henrich proporcionó un nuevo brillo, argumentativamente más preciso, a las reflexiones del idealismo alemán y, especialmente, a su centro teórico de la autoconciencia. Sobre esta base, su pensamiento no teme acercarse a los temas filosóficos reales (por ejemplo, la *paz nuclear* o la reunificación alemana), ni a los temas tradicionales de la metafísica. Hans-Georg Gadamer, por el contrario, encarna un modo del filosofar que tomó forma en un filósofo. Su pensamiento gira en torno al *arte de la comprensión* —y de él depende que la palabra "arte" también sea tomada en serio en un tiempo

que se interesa más por los circuitos de distribución que por la hermenéutica—. El hecho de que Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich practican lo que postulan y que quieran argumentar y comprender todavía cuestiones que pueden ser transargumentativas constituye el estímulo de la conversación que aquí se presenta.

Para terminar, propongo un pequeño experimento mental. Esta impresión es un escrito (redactado) de una conversación televisiva. La filosofía y la televisión pueden ir de la mano. La crítica de los medios y, especialmente, la crítica televisiva son moneda corriente en el presente. En tiempos de Alcmaión, la crítica de los medios era módica. Si Alcmaión no hubiera muerto en Eonia —y si hubiera podido seguir esta conversación que gira alrededor de su frase y hubiera recibido un ejemplar de este libro—, ¿habría estado de acuerdo con la interpretación escrita o con la conversación? "Enlazar el principio con el final": por lo menos, desde una perspectiva técnica mediática, este proyecto dio, en parte, resultado. Nuestra cultura se prepara, tras el rodeo por la galaxia Gutenberg, para ser nuevamente tan audiovisual, en un nivel tecnológico elevado, como lo fue en tiempos de Alcmaión y durante grandes periodos. Tan sólidamente dialéctica puede ser la situación en torno al principio y al fin.

Jochen Horisch (J. H.): Nuestra conversación, señores, tiene lugar en un año de jubileo y de homenaje a dos grandes genios que tienen poco en común, con excepción de un hecho interesante: ambos murieron jóvenes y cumplieron con el culto a la juventud. Pienso en Mozart y en James Dean, que tuvieron, en mil novecientos noventa y uno, su año de homenaje.

Señor Gadamer, ¿por qué en nuestra cultura, a diferencia, por ejemplo, de las culturas asiáticas, no está muy instalado el ideal de ser sabio y experimentado? ¿Por qué los héroes de nuestra cultura son, frecuentemente, personajes jóvenes, de temprana formación y precozmente fallecidos?

Hans-Georg Gadamer (H.-G. G.): Qué significan la juventud y la vejez, en la evaluación de la vida humana, es un tema muy extenso. No creo que se pueda decir de un modo gene-

ral que ha habido una valoración totalmente diferente en otros círculos culturales. Es una evolución específicamente nueva, casi diría puritana, esto de que todo tiene que ser joven. Para alguien como yo, que alcanzó una vejez bendecida, que hace poco festejó su cumpleaños número 91, ésta es una condición imposible de satisfacer.

J. H.: Señor Gadamer, usted citó, con frecuencia y con placer, la famosa frase de Alcmaión, el filósofo griego del siglo VI a. C., que dice que los hombres se desbarrancan porque no son capaces de unir el principio con el fin. Ahora bien, señor Henrich, si lo entiendo bien, su tipo de pensamiento está comprometido en esforzarse por encontrar una unidad de nuestra vida, por nombrar y descubrir nuestra existencia. Si se retraduce esta frase de Alcmaión a un lenguaje teórico más moderno, entonces, tal vez podría decirse: nos desbarrancamos porque no logramos encontrar un principio, un sentido unitario, cuya totalidad nos permita vivir. ¿Conoce algún sentido de unidad?

DIETER HENRICH (D. H.): El sentido de la unidad de la vida, que tanto buscamos, difícilmente puede nombrarse con una palabra o abarcarse con alguna frase. Que se esté permanentemente en su búsqueda es propio de él, de lo que es. Por ello es que esta búsqueda también tiene algo que ver con aquella búsqueda por la unidad entre el comienzo y el fin. Es una búsqueda que abarca toda la vida. El comienzo de la vida, el origen casual, haber nacido aquí y ahora y en este tiempo, y el fin de la vida, que también está determinado de algún modo por casualidades —de qué enfermedad me muero, si es un martirio o es una bendita partida en la madurez—, se unifican bajo la tarea de transitar una vida que debería tener una unidad. Yo creo que todas las personas buscan esto. Creo que, al final, querrían decir una palabra que sintetizara todo lo que han vivido.

J. H.: Seguramente, los hombres buscan esto, pero además buscan la filosofía. En la historia, también en la reciente historia de la filosofía, hubo toda una serie de intentos por encontrar este sentido de la unidad. Después de que Dios ya no fue aceptable como este sentido de la unidad, se encontraron nue-

vos candidatos para ello: la autoconciencia, el progreso, la comunicación actual o, y en esto pienso en usted, señor Gadamer, también la comprensión y el entendimiento. ¿Es la reflexión de su filosofía de la comprensión una búsqueda de un sentido de la unidad semejante?

H.-G. G.: Esto no es tan simple. Como ya ocurrió con la primera pregunta que motivó al señor Henrich a dar una breve respuesta, para mí tampoco es fácil responder por qué pensamos y por qué es propio del hombre reflexionar y no reaccionar con la seguridad de una vida dirigida por los instintos y los ordenamientos vitales. La frase de Alcmaión, que usted citó, se refiere, sobre todo, a la oposición del hombre y la naturaleza, que siempre se vuelve a renovar, que hace de cada fin un nuevo comienzo en el ritmo del día y la noche, en el ritmo de las estaciones del año, en el ritmo de la sucesión de generaciones, que reproduce las respectivas especies de la vida. Nosotros, los hombres, estamos, evidentemente, marcados por el hecho de que no disponemos de esta unión y por ello debemos buscarla. Naturalmente, esto se relaciona con el hecho de que intentamos muchas respuestas.

J. H.: Para referirse a aquello que les falta a los hombres, existe desde siempre un concepto muy cargado semánticamente y que es la felicidad. *Con la palabra "felicidad" es posible resumir muchas de las respuestas que se pueden dar. Al leer en su autobiografía sobre los años de aprendizaje filosófico, entendí que usted se concibe como una persona feliz.*

H.-G. G.: Naturalmente, yo mismo no sé cómo una mirada retrospectiva, como la que yo describo allí,[1] puede actuar sobre el lector y cómo uno, de todos modos, actúa. Sobre la felicidad, Kant expresó que es un ideal de la fantasía, es decir, cada uno entiende algo diferente por felicidad. No sólo cada uno, sino, también, uno mismo oscila entre diferentes concepciones de la felicidad. Los griegos llamaban a la felicidad *eudemonia*, es decir, algo que estaba más allá de las propias posibilidades de decisión. Se tiene que añadir a lo

[1] Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Francfort del Meno, 1977.

que se quiere, a lo que a uno lo satisfaga. Mi vida —como la de todos nosotros aquí— es la vida de hombres muy teóricos. No hay duda de que nuestra postura, en la vida práctica, se plantea en un vasto campo al servicio de la posibilidad de observar las cosas teóricamente a la distancia. Y esto es lo que considero, de hecho, como la felicidad, si uno logra concretarlo. Si uno no lo concreta, entonces es, indudablemente, la infelicidad. Si me pregunta qué es lo que se dificulta con la edad, entonces diría que se tiene la sensación de que esta felicidad se estrecha. En este sentido, la felicidad no puede limitarse a una persona ni a una respuesta definitiva, sino que siempre existen posibilidades, como tocar fondo y no poder así salir de fijaciones. Si no podemos hacer esto, entonces nos enfermaremos psíquicamente.

J. H.: ¿Acaso no sucede que, en el tema de la felicidad o en cuanto a la infelicidad que intentamos evitar, cada vez más se ocupan de ello los psiquiatras, los trabajadores sociales, los psicólogos? ¿No delegó la filosofía, a medida que envejece, cada vez más el tema de la felicidad a otras disciplinas?

D. H.: Sin duda, hace poco hubo un nuevo *boom*. Creo que cuando se habla de la felicidad como filósofo es necesario hacer un poco de trabajo conceptual. Existe una forma de hablar de la felicidad que uno no puede dejar de considerar como algo banal. Cuando se habla filosóficamente sobre la felicidad, es necesario, naturalmente, describirla de otro modo: haber sido feliz, haber sacado buen partido al haber obtenido un poco más de lo que se merece, ganar la lotería —esto, seguramente, no es algo que enlace el comienzo con el final o, si lo hace, es en una forma muy superficial—. Por ello es que, en la tradición, se eligieron muchas veces otras expresiones que son mucho más significativas que "felicidad"; por ejemplo, "bienaventuranza", "iluminación".

J. H.: O la frase "bienaventuranza de felicidad".

D. H.: Sí, ésta es una expresión del siglo XVIII. Ella pone también en claro la persistencia y la profundidad de este estado, que no tiene nada que ver con el *bienestar* y *haber salido bien de algo*. Cuando se habla de felicidad, en el sentido filosófico, debería reformularse mejor el discurso o hacer

más clara la interpretación acerca de qué se trata. Feliz es aquel que vive sensatamente y aquel que logra integrar su vida a un todo. Esto no significa que el todo incluya sólo situaciones de felicidad. La penuria, la penuria vivida, la desgracia vivida, pertenece, sin duda, al orden de lo que le da un significado logrado a una vida. Por ella se profundiza la vida y se liberan fuerzas que, tal vez, llevan a una visión que no es, simplemente, feliz, en un sentido superficial, pero que es algo así como una redención porque permite experimentar un significado, aun cuando no se le pueda definir mediante un cálculo registrable. La experiencia de una afirmación de mi existencia, de que yo soy y soy así, está oculta detrás de la otra experiencia que, justamente en nuestro tiempo, tiene que hacer mucha gente: la penuria es definitiva. La vida transcurre, es absorbida en un torbellino, y todo aquello que parecía auspicioso demostró ser fútil. Esto también es una suma. Es la cuestión de si una visión y una experiencia última semejante dan por resultado una vida con sentido.

J. H.: Desde un punto de vista puramente gramático, no existe un plural para la palabra "felicidad". Apenas si se puede hablar con sentido de "felicidades" en plural. ¿Acaso estos temas no se le perdieron un poco a la filosofía a medida que se fue avejentando? Aristóteles se sentía competente todavía para el gran tema de la felicidad, así como se sentía competente para la economía, para la lengua. Actualmente, muchas disciplinas individuales se hicieron cargo de los grandes temas de la filosofía. Para la lengua está la lingüística, para la conducción de los negocios está la economía, y quien busca la felicidad, va al psicoterapeuta o toma psicofármacos.

H.-G. G.: En verdad, considero esto como una exageración sin medida. No, no creo nada de esto.

J. H.: Pero una filosofía que es competente en cuestiones de perspicacia de la vida, es...

H.-G. G.: ¡Pero entonces uno no se dirige a cualquier otro!

J. H.: ¿Sino?

H.-G. G.: Uno mismo reflexiona, uno se pregunta, se tienen deseos. Por lo tanto, a mí, más que hablar de felicidad, me resulta más sencillo decir *satisfacción*, porque la gente tiene

rológico, o está fundada en algo totalmente diferente?" y "¿todo lo que existe sólo puede entenderse a partir de lo que tiene significado en esta vida?" Por ello, la afirmación es, también, una tarea de la reflexión y una tarea de búsqueda en cada vida. Siempre tiene lugar *de facto*. En tanto somos seres conscientes, seguimos siendo los mismos más allá del tiempo y de las transformaciones que nos exige. Debemos interpretar siempre —éste es un pequeño paso, pero se le puede fundamentar—. Los seres conscientes se preguntan "¿quién soy en realidad?", y esta pregunta no puede contestarse solamente en relación con la conciencia. La conciencia es, más bien, el supuesto que genera la pregunta. La pregunta quiere entender, en algún contexto, la conciencia de esta vida que somos. ¿Es la vida consciente sólo el desecho de un mundo material, en el que este acontecimiento ocurre en forma ocasional, para luego desaparecer nuevamente, de manera tal que se tiene que aceptar el pluralismo como una estabilización comparativamente confortable, por delante o por detrás de la gran sombra del no? ¿O en esta vida consciente, hay algún tipo de condición? Suponer esta condición no es, naturalmente, una orientación. Todas las personas suponen, de hecho, que en sus vidas realmente vividas hay una condición semejante. Pero están perturbadas en este mundo, y no están en condiciones de decir abiertamente lo que suponen *de facto*, al menos, en momentos significativos de sus vidas, por ejemplo, en una situación de profunda compenetración con otros. Qué es esta condición, entonces, es la próxima pregunta.

J. H.: A mí me parece, señor Gadamer, que ésta es también la orientación, el camino del pensamiento de su filosofía hermenéutica. ¿Ve la posibilidad de retomar, en el marco de su reflexión original, la pregunta de Dieter Henrich? ¿Es la hermenéutica el modo de pensamiento que puede dar respuestas siguiendo el camino indicado por el señor Henrich, respuestas, incluso, que remitan a los principios de unidad?

H.-G. G.: Usted dice, con razón, que la hermenéutica se ha vuelto una palabra de moda y que por eso deberíamos convencernos de que los puntos en común del filosofar, de

pensar en estas necesidades, consisten en que queremos controlar nuestras vidas. Y esto no se puede decir, en el mismo sentido, de los diferentes reproductores de una misma especie, o sea, de los diferentes tipos de animales y de su manera de vivir sus vidas.

J. H.: ¿Qué significa, entonces, la máxima de la vida consciente? ¿ No se halla en contradicción con la afirmación de que lo que ocurre, sucede porque somos elementos de una historia de la que no disponemos?

H-G. G.: El problema de la muerte está conectado con el pensamiento. Y, si observamos un poco, no existe duda de que tener habla y saber de la muerte pertenecen realmente a la esencia del ser humano. Esto es, justamente, lo que nos protege a todos nosotros de la ilusión de que se puede conducir la propia vida de la misma manera en que se asciende y desciende de un tren. Pienso que usted considera como demasiado simple la cuestión de la conducción de la vida.

J. H.: Me escondo detrás de la formulación del señor Henrich, para quien "la palabra de la conducción de la vida" es, indudablemente, un lema. No lo quiero travestir, pero presupone, de alguna manera, el modelo de pensamiento del conductor de locomotoras. Se conduce algo del mismo modo en que se está tras un puesto de mando, si bien el modelo de pensamiento es de un sentido más profundo, pues la locomotora corre sobre rieles que el conductor no puede cambiar rápidamente.

H.-G. G.: Creo que el señor Henrich no quiso decir eso, sino que esto nos queda muy claro a todos. La pregunta es "¿qué nos falta, en realidad, como hombres?". Puede ser que todas las religiones tengan una respuesta para esto. La situación, en la actualidad, es que la filosofía continúa teniendo una presencia que está totalmente en contradicción con la conciencia de progreso de las ciencias.

D. H.: Sin duda, con la modernidad se produjo una nueva situación que volvió precaria la situación de la filosofía, pero que le otorga un mayor significado. Todos los cuadros imaginables del mundo, que pudieran concebir el motivo de nuestras vidas y que pudieran darnos las orientaciones, per-

dieron su credibilidad. Esto está relacionado con el hecho de que el hombre desarrolló una relación mucho más indirecta consigo mismo y, por eso, se ve mucho más fácilmente atado en relaciones fácticas, que son resistentes en cuanto a sus significados. A ellas pertenecen el nacimiento y la muerte, pero también muchas otras cosas. Él ve, muy claramente, que está determinado por algo que no le proporciona un sentido. Él ve también que sus tendencias a afirmarse se encuentran bajo sospecha. Esto antes no era así. Cada hombre, en la medida en que tiene una conciencia, es, simplemente, para sí, el centro del mundo. Y, después de miles y miles de años, concluye que es posible una interpretación del mundo que confirme este centralismo de su vida. Esta reflexividad, que se inicia con la modernidad, le sustrae a esta interpretación, en primer lugar, su evidencia. Y cuando se dice que actualmente tenemos una *conciencia de la finitud*, entonces esto también tiene algo que ver con lo anterior. No es solamente algo negativo, sino algo que comprende, además, el enorme espectro teórico de la autodescripción: de la autodescripción resignada o de la autodescripción escéptica estoica, a la que ya no le interesa la circunstancia y se limita a la racionalidad de la descripción del *así es*. Si ahora preguntamos por las razones que detienen nuestra vida, entonces está claro, desde un principio, que no pueden ser las que se incluyan en un cuadro armónico del mundo.

H.-G. G.: Creo que, en las actuales relaciones sociales, en la época de esta revolución industrial, en la época de la creciente burocratización de todas las relaciones vitales, nos faltan espacios libres dentro de lo regulado: nos falta juicio para aprender a percibir los desprendimientos verdaderamente espontáneos en la utilización de nuestras reglas —y también en la utilización de nuestro enorme poder de acción—. Tengo la sensación de que, por esta revolución industrial, fuimos transferidos a una escuela *para toda la vida*, a lo que se conoce en la educación escolar como *proceso de socialización*, durante el cual hay que limitar muchas espontaneidades. Esto se convirtió en una situación permanente para la gente del mundo industrial. Por lo tanto, lo que a

nosotros nos falta es un espacio libre frente a esta tendencia mundial, que no podemos negar ni modificar por un par de atrevidos fantasmas. No podemos considerar que la adecuación a esta regla mundial es la única forma satisfactoria. La autoafirmación se nos hace tan difícil porque todo es, tan sólo, satisfacción de las reglas establecidas. Esto es, sin duda, la profunda razón de que nuestra juventud sea tan pesimista.

J. H.: Pienso que la autoafirmación del juicio se ha vuelto muy difícil debido a la enorme cantidad de datos que nos inundan.

H.-G. G.: Bien, usted reitera, una vez más, cuán grande es la necesidad de que...

J. H.: ...de que, en realidad, ésta es la necesidad que es preciso modificar. Y allí mi asombro es grande ante aquellos que son más jóvenes que yo, que pueden manejar con maestría las computadoras y por eso creen que pueden dominarlas. Ellos también las usan juguetonamente, como hace un virtuoso del piano con las teclas de ese instrumento. Pero, en realidad, me pregunto si podemos reclamar por un juicio que está saturado de datos y de empirismo. En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con su diagnóstico.

D. H.: Creo que tenemos que matizar un poco la apelación al juicio con el componente *orientarse*. No puede ser, simplemente, la espontaneidad la que ocupe espacios que todavía están abiertos. El hombre necesita tener un panorama de su situación y de su mundo. No puede obtenerlo recurriendo al juicio, cuando indica solamente espontaneidad. Una de las dificultades, también de las dificultades políticas, es proceder a partir de un diagnóstico de la situación mundial. Ciertamente, la situación mundial no está bajo el control de reglas preestablecidas o de algún tipo de mando. Puede ser que se mueva según reglas, pero no las conocemos y debemos temer ser las víctimas o, en todo caso, los esclavos de un proceso que no podemos comprender. En cada rincón de nuestras vidas, en este pequeño planeta, nos enfrentamos a una situación semejante: la sobrepoblación, la posible catástrofe climática, las previsibles consecuencias de la explosión demográfica, la ingenuidad que encierran

los reclamos por los derechos humanos, cuando no contemplan la pluralidad cultural con la pregunta acerca de cuál es la perspectiva de una sociedad moral que todavía posee una cultura que no tuvo que cercenar sus raíces. Todas éstas son tareas de cuyo esclarecimiento no puede responsabilizarse a la ciencia. A esto pertenece, sin duda, el discernimiento, pero en el sentido de una orientación por medio del pensamiento.

H.-G. G.: Yo esperaba que la fuerza del juicio apareciera sólo allí donde fuera oportuna.

D. H.: Yo sólo quería ampliar lo que usted dijo, no impugnarlo.

J. H.: ¿Podría decir una vez más, para finalizar nuestra conversación, lo que significa esto desde un diagnóstico temporal —y la filosofía está, según la famosa frase de Hegel, adaptada a su tiempo en cuanto al pensamiento—? ¿Lo que nos falta a nosotros y a nuestro tiempo, y nos falta de tal manera que hay que buscarle una solución en el sentido de una vida consciente?

D. H.: Las personas están bajo una presión considerable que se explica por el hecho de que se nos hizo muy difícil encontrar una fórmula para la propia vida. Esto tiene toda una serie de consecuencias extraordinariamente destructivas: esta conciencia de que todo aquello por lo que nos orientamos no sirve, esta falta de orientaciones vitales, que alguna vez se llamaron valores. Este sentimiento se transformó en un comportamiento agresivo frente a la humanidad. En realidad, es el fin de la mirada sobre nuestra propia nulidad. Todos los terrorismos de nuestro siglo se alimentan de esta mirada; son nihilismo practicado. En situaciones en las que este nihilismo práctico no tiene ninguna posibilidad, en sociedades prósperas, que ya pasaron por la experiencia de actos de destrucción practicados por el nihilismo, en las que éste es experimentado como recaída y, por eso, no tiene el efecto original, se genera, en cambio, otro peligro, a saber, que debido a la enorme dificultad de encontrar una fórmula para la vida, que una el principio con el final, se caiga en una ficticia ligereza de la vida: el consumo, los pasatiempos del tiempo libre, la indolencia de la joven

generación, la costa californiana que hizo un estilo —y no es casual que esté amenazada por un terremoto— de moverse confortablemente en torno a la nada y demostrarlo, y, al mismo tiempo, disfrutarlo. Es una especie de reducción, que es aceptada casi forzosamente y que sólo parece ligera hacia el exterior. La ligereza misma es una reacción forzosa, en virtud de la cual, y de un modo complementario al agresivo nihilismo, se pierde o se deja de lado la verdadera tarea del entendimiento. De todos modos, está en marcha, como necesidad de la existencia, como temor ante lo que puede venir: ser evacuado a la unidad de cuidados intensivos, ser evacuado a un hogar de ancianos, donde uno se da cuenta de que llevó una vida en la que, en definitiva, no hubo lugar para ningún pensamiento. Creo que es una tarea importante aclarar a la gente esta situación, y decir algo sobre ella. Esto lo hace el filósofo, no necesariamente el profesional, pero sí aquel que piensa, que reflexiona acerca de cómo sería decir algo que pueda enlazar el principio con el final, y, así, darle un sentido a la vida que pueda también realizarse, de manera tal que el hombre se encuentre en el cosmos a salvo de la nulidad. Esto significa, para mencionar al menos una posibilidad, definir un amor satisfactorio como centro de la vida y, al mismo tiempo, aclarar cómo se le satisface. Hoy en día tan sólo encontramos rastros, tímidos e inseguros, generalmente allí donde la vida de la gente sencilla está todavía alejada de las fuentes de inseguridad. Es una tarea importante de la filosofía —pero también de la poesía— poner en claro esta situación y decir, entonces, una palabra que resista, que pueda ser el último pensamiento de una vida.

J. H.: Cuando preguntamos qué les falta a los hombres, presuponemos que les falta tiempo, dinero, sentido, salud, inmortalidad. Tal vez sea conveniente invertir el sentido de la pregunta: "¿qué les es dado a los hombres?". De Gottfried Benn, influido por Nietzsche, proceden los famosos versos: "Periodos, ciclos, escenas —ninguno te permitirá saber si lo último serán las lágrimas o lo último será el gozo—". En el comienzo de nuestra experiencia existencial, ¿hay una equivocación o un regalo, el regalo de ser en lugar de no ser? Señor

Gadamer, usted tiene 91 años y el aura del saber. ¿Son lo último las lágrimas o es lo último el gozo?

H.-G. G.: Volviendo a las palabras de Alcmaión acerca de que los hombres deben morir porque no están en condiciones de enlazar el principio con el final, yo diría: según mi experiencia de envejecimiento, éste es un proceso de acercamiento del final al comienzo. A mí me interesó siempre este aspecto del tema, cómo el futuro se desmorona al envejecer mientras que el pasado se hace rico y dadivoso. Déjeme pensar con alegría que ambos horizontes, el pasado y el futuro, se reflejan en nuestro propio ritmo de vida, y que siempre estamos aprendiendo un poco acerca de cómo enlazar el final con el principio.

Este programa fue emitido por primera vez el 30 de marzo de 1991

EN BUSCA DE UNA VIDA PROPIA

Una conversación entre Gerd B. Achenbach y Ulrich Beck, moderada por Walter van Rossum

NOTA INTRODUCTORIA DE WALTER VAN ROSSUM

Usted decide si lee ahora la siguiente conversación. El texto no decide sobre su felicidad, sino que usted tendrá que juzgar si, justamente, este texto le faltó para su felicidad. ¿Que no tiene ni idea de lo que es la felicidad? Bueno, entonces se tendrá que decidir. ¿Y ahora usted también quiere saber lo que significa "decidirse" y cómo se decide uno? No, en realidad no puedo ayudarlo en eso. Eso se llama vida propia: volverse su propia razón sin haber tenido razones para ello. Pero Ulrich Beck es sociólogo y, por eso, no le interesan demasiado los fundamentos filosóficos de la propia vida. En su libro acerca de su propia vida él observa menos los problemas del individuo concreto que las tensiones que surgen cuando cada uno intenta apilar los ladrillos de su vida en nuestra sociedad altamente entrelazada. Y, en su recorrido por las diferentes divisiones de nuestra sociedad, él comprueba que los hombres, realmente, aprendieron de algún modo a inventar su propia vida, esto es, a construir un sentido a partir de la plétora de posibilidades disponibles. Asombrosamente, usted no se congela como los átomos, sino que se enfrenta paulatinamente al nosotros como la posibilidad decisiva de convertirse en usted mismo.

Gerd B. Achenbach es un práctico filosófico. A su *praxis* (en Colonia) llegan personas a las que se les esfuma el sentido de la vida. Se les esfuma en relación con un esto o aquello indistintos —o, lo que es peor, en relación con un esto y aquello indistintos—. ¿A qué puede uno hacer referencia y en qué puede confiar cuando dice "yo amo" o "seré ingeniero"? No tenemos ni sentimientos estables ni conocimien-

tos confiables a disposición, ni tampoco podemos referirnos a las experiencias de los padres. No, la propia vida no le pertenece a uno del todo. Comienza ya de un modo muy paradójico: somos obligados a lo propio. Jean-Paul Sartre llamó a esto estar "condenado a la libertad". Pero la época de la excepcional situación existencialista ya pasó. Hemos ingresado en una época en que lo propio se convirtió en una aventura cotidiana, aunque no del todo inofensiva.

Walter van Rossum (W. van R.): "Estamos hechos sin forma alguna, de remiendos y harapos, desordenadamente rejuntados, de forma tal que, en todo momento, cada trapo hace su propio juego. Y existe tanta diversidad entre nosotros y nosotros mismos como entre nosotros y los demás." Esto lo escribió, hace cuatrocientos años, el filósofo francés Michel de Montaigne. Señor Beck, ¿de cuántos remiendos y harapos estamos hechos?

Ulrich Beck (U. B.): Después del bachillerato, estuve en la Marina, donde viajé, incluso, en el Gorch Fock. Luego, estudié diferentes disciplinas, es decir que no empecé, de ninguna manera, por la sociología. A continuación, hice sociología laboral y, para mi propia sorpresa, actualmente, soy profesor en Munich.

W. van R.: ¿Podríamos llamar a esto una biografía experimental?

U. B.: Desde ya.

W. van R.: Gerd Achenbach, usted se define como práctico filosófico; sobre esto vamos a hablar enseguida. Pero usted es también padre de familia, viajero, jugador de ajedrez, ¿cuántos Achenbachs puede ofrecernos?

Gerd B. Achenbach (G. B. A.): No se pueden contar los diferentes Achenbachs, pero tampoco viene al caso hacerlo. Quiero decirlo así: yo soy, por ejemplo, alemán y, con mediana alegría, contemporáneo. Soy padre de una gran familia, pero, por momentos, también soy un solitario. Por lo tanto, a veces estoy a gusto entre las personas, pero, otras veces, al menos con el mismo gusto, estoy solo. En otras palabras, soy muchas cosas en uno, y de eso se trata. Tal vez podría expresarse esto filosóficamente de la siguiente mane-

ra: la autoconciencia es la realidad, que vive en contradicciones y sostiene estas contradicciones. Esto es muy importante en mi profesión porque es necesario tener, en uno mismo, muchas contradicciones, si se quiere entender a otras personas. Las contradicciones conforman los órganos del tacto para los problemas de otras personas.

W. VAN R.: ¿Quién conoce a este Gerd Achenbach? ¿Lo conoce él mismo o lo conocen otros?

G. B. A.: Nadie lo conoce. Yo también me conozco siempre de otra manera, a veces animado por un sereno estado de ánimo, otras veces llevado por el esfuerzo y la disciplina.

W. VAN R.: ¿Se sorprende permanentemente de sí mismo?

G. B. A.: Esta sería, tal vez, la característica de una biografía feliz en la que es posible sorprenderse de sí mismo.

W. VAN R.: ¿Qué sería sin este relato? ¿Podríamos, entonces, hablar de nosotros mismos; sabríamos, entonces, quiénes somos? ¿Tenemos, por decirlo así, que construirnos permanentemente hablando de nosotros mismos?

U. B.: Creo, si uno se quiere acomodar en la sociedad moderna, que la propia vida, la propia biografía, se desdobla en realidades bien diferenciadas: uno es un caminante, padre, ciudadano, consumidor, derechista, izquierdista y ecologista al mismo tiempo. Si, por ejemplo, uno va a un supermercado y se comporta allí como en el baño de su casa, entonces la situación se desploma. Cada sistema en particular, cada esfera en particular, tiene su propia lógica, sus propias exigencias. Entre ellas circulamos continuamente. Evidentemente, somos virtuosos en el trato con estas exigencias y sus correspondientes representaciones propias, variadas y contradictorias. Y queda abierta la cuestión de cuál es el denominador común.

W. VAN R.: ¿Usted llama biografía experimental a esta situación de moverse y repartirse continuamente entre diferentes fuerzas del sistema?

U. B.: Este es uno de los aspectos. El destino generalizado consiste en que, con la diferenciación de la sociedad moderna, surgieron una serie de exigencias. Ya no es posible encontrar un centro, un sentido fijo, preestablecido, que se

pueda invocar, pero sí muchas ofertas de sentido. Otro punto de vista, igualmente importante, es que las biografías modernas ya no hacen referencia a la tradición, que los individuos ya no pueden recurrir a modelos de papeles transferidos.

W. van R.: Esto significa que ya no hay modelos.

U. B.: Exacto. Si uno, por ejemplo, se pregunta cómo son vividas en la actualidad las relaciones matrimoniales o familiares, donde dos personas quieren o deben construir una biografía común porque cada una de ellas tiene una base existencial material propia —participación en las ganancias, educación, movilidad, con todo lo que esto significa en turbulencias cotidianas—, entonces tenemos una nueva situación histórica ante nosotros. Hace veinte o treinta años, esto afectaba sólo a una minoría, mientras que en el presente se volvió un problema global. Entonces surgen, por ejemplo, las preguntas "¿me mudo con el otro si tiene una oferta de trabajo en otra ciudad?, ¿cómo se comportará si intensifico mis actividades en materia de trabajo, tiempo libre, etcétera?", "¿quién cuida a los niños?", "¿cómo puede aunarse esto?". El viejo *modelo-Doris-Day* de los años cincuenta hace agua. Esto significa que es necesario empezar a improvisar, a inventar, a negociar acuerdos que permitan algo así como la justicia, el desarrollo de cada uno. Esto se ve tanto en torno a la ropa sucia de una casa como en cuanto a la coordinación de las carreras, la paternidad, etcétera.

W. van R.: La frase de Montaigne que cité al comienzo ya tiene cuatrocientos años de antigüedad, y habría que preguntarse si no sucedió nada nuevo en el último medio milenio del Occidente cristiano.

U. B.: Pasaron muchas cosas nuevas. No obstante, considero importante ver que lo que aquí discutimos —la vida propia, la individualización— es un desarrollo europeo, un desarrollo que empezó con la religión judeocristiana, la relación directa de la persona con Dios, el comienzo de la filosofía griega, la apelación a la razón y al intelecto.

G. B. A.: Desde hace algún tiempo se discute con entusiasmo la época de la caballería; en el año 1770 irrumpe la

modernidad. Nietzsche señaló en relación con ella: en 1770 se inaugura un individualismo cualitativamente nuevo. Los hombres tienen ahora problemas, que tan pronto se presentan, ya no pueden solucionar. A esto corresponde mi impresión de que los hombres, desde que se sienten obligados a llevar una vida propia, no se volvieron necesariamente más felices.

U. B.: Pareciera que llegamos a una vida propia a través de un desarrollo exclusivamente lineal. Pero, en realidad, los siglos XIX y XX son, al mismo tiempo, una despedida del individuo. En todos los terrenos se dice "no hay más individuo". Nosotros tenemos una amplia tradición crítica cultural que sostiene que el discurso sobre el individuo es ficción, pues detrás de él se encuentran las clases, el superyó, el ello, las instituciones, los sistemas, etcétera. Este discurso de la despedida del individuo no me convence. Vivimos, más bien, en una época de la vida propia en la que los estereotipos sobre cómo las personas deben manejar su vida en nuestra sociedad simplemente ya no funcionan.

W. van R.: ¿Por ejemplo?

U. B.: Todavía seguimos partiendo del hecho de que existe algo así como un típico operario, que vive en una muy determinada zona de la ciudad, se viste de una determinada manera, come, habla, elige, etcétera, todo según un esquema, como si se supiera todo de una persona cuando se conoce su empleo. Esto ya no es correcto. Los operarios hacen cosas muy diversas. Se visten de una manera que ya casi impide que se los reconozca como operarios, ya no votan automáticamente al SPD, piensan ecológicamente, etcétera, y esto usted puede, por decirlo así, generalizarlo. Lo que sucede es, más bien, que las personas —más allá de los estereotipos que tenemos en la cabeza—, sean operarios, hombres, mujeres, o gerentes, comienzan a conformar su vida más allá de las tradiciones estables.

W. van R.: Señor Beck, esta mañana mientras estaba sentado en el hotel observé por un instante a los camareros trabajando. Entonces pensé: mi Dios, yo voy ahora a una conversación de lujo sobre la vida propia, *mientras esta gente desem-*

peña una serie de acciones aprendidas y forzosas. Le pregunto, ¿dónde está la vida propia?

U. B.: Primero, usted observó a la gente en el empleo y, además, en una situación laboral —pues probablemente se hospedó en un hotel especialmente caro— en la que los estereotipos de escenificación del camarero todavía están vigentes. Si se detiene en otro tipo de escena, podrá observar que ya no es tan claro diferenciar si alguien es huésped o camarero. Pero usted observó una situación laboral, para la que es típica esta escenificación, mientras los modos de relación fuera del empleo se hacen extraordinariamente variados y ya no es posible sacar conclusiones de un aspecto sobre el otro. Por otro lado, la situación es tal que si hubiera hablado con uno de los camareros y le hubiera preguntado de dónde viene, qué perspectivas de futuro tiene, si el ser camarero es sólo una estación intermedia o una vocación, él, posiblemente, habría manifestado que —digamos— había estudiado química y que había ahorrado para volar a Afganistán para vagar por allí un tiempo. Por lo tanto, la idea de un empleo de toda la vida con determinados atributos estamentales, que se extiende hasta el modo en que la persona vive, vota, o viste, ya no existe.

W. VAN R.: Todo lo que describió, ¿no es movilidad? Movilidad, flexibilidad, ¿significan, realmente, vida propia?

U. B.: No. Por un lado, esto es una pérdida de las tradiciones. Pero la pérdida de las tradiciones puede ser ocasionada por la movilidad. Por otro lado, significa, también, más educación —y ésta es una de las causas subyacentes que asimismo se manifiestan aquí—. En general, las personas atravesaron —en nuestro caso, desde los años sesenta— periodos más prolongados de formación y tuvieron, así, oportunidades de ocuparse de sí mismas, aun allí donde se trataba tan sólo de una formación en cuanto al contenido. Y, finalmente, las seguridades sociales y, sobre todo, los derechos civiles y políticos están siempre dirigidos al individuo, no al grupo o a la familia. En la propia vida se expresa no sólo la pérdida de la seguridad tradicional, sino que también se expresa la pérdida de una porción de autoconciencia en la

autoescenificación. No padecemos por una decadencia de los valores sino por una democracia interiorizada. Los derechos a la libertad se han vuelto una parte integrante de la autoconciencia y de la propia vida.

G. B. A.: Deberíamos permitirnos brevemente un salto hacia atrás a una sociedad tradicional, a una *sociedad temprana,* como se dice actualmente. Los etnólogos nos la describen como una sociedad *cerrada*. Un ejemplo: allí está tradicionalmente dispuesto que las jóvenes sean casadas a los 19 años. Ésta es una solución maravillosa pues, sin muchas preguntas, se sabe lo que hay que hacer. Uno está liberado del penoso proceso de decisión. Actualmente, en cambio, las jóvenes no saben cuándo se quieren casar. No sólo eso; tampoco saben si quieren casarse. Y cuando se decidieron, las estadísticas muestran que es muy probable que se hayan decidido equivocadamente. ¿En qué consiste la diferencia entre aquel tiempo y la actualidad? Hoy en día, la joven no quiere sólo que se le pregunte y se la haga participar, sino que quiere decidir por sí misma sin limitaciones. La verdadera pregunta es, ahora, qué puso en vigencia esta instancia de decisión. La decisión del problema, en el sentido de la tradición, presuponía que se reconocía la vigencia de la tradición. Ahora, debería ser reconocida la vigencia del yo que interviene en la decisión —y, ciertamente, la vigencia de cada yo individual, pues cada yo concreto, individual, debe poder tomar la decisión—. Por lo tanto, ¿cómo llega el yo a estar en vigencia como la instancia que determina las vigencias? Ésta fue la pregunta que ocupó a muchos filósofos ya a comienzos del siglo XIX. Deberíamos volver sobre este tema.

W. VAN R.: Señor Achenbach, usted ejerce una práctica filosófica y supongo que se le presentan muchas desgracias o desgracias laborales.

G. B. A.: Desgracias biográficas.

W. VAN R.: Personas —y, tal vez, éste sea ahora un ejemplo de su práctica— que quieren posiblemente algo muy paradójico, es decir, más autonomía, y que, al mismo tiempo, están sobreexigidas de autonomía.

G. B. A.: Se puede decir así. Lo voy a decir de un modo di-

ferente: ¿por qué las personas se acercan a otras personas para hablar con ellas? Por un lado, quieren resolver un problema del que no se pueden deshacer. Sin embargo, por otro lado —éste es el problema que mencioné recién—, se acercan porque existe una sensación indeterminada de que les falta el peso necesario, la significación requerida, la vigencia reconocida. Pero, para la validez —ésta era la idea de Hegel—, sólo interviene el yo en la medida en que es reconocida su vigencia por otro yo. Yo soy yo mismo en la medida en que soy yo mismo para otro. Por lo tanto, el individuo busca, en esta deliberación, el reconocimiento de sí mismo por otro. No le interesa que el otro reconozca esto o aquello —una determinada decisión, una intención, un deseo—, sino ser reconocido como ese yo que le dio peso y significación a la decisión, a la intención, al deseo. Busca que se reconozca la importancia de haber sido él mismo quien tomó esta decisión. Esto es, por otra parte, el talón de Aquiles del individualismo: el individuo necesita del otro individuo para ser consciente y asegurarse su validez como individuo. Pero, ahora, la situación en la deliberación es: uno hizo una propuesta, pero no está del todo seguro de su plan, está inquieto, no sabe decidirse. Una vez que él me informó todo y yo lo seguí tan crítica y escépticamente como es posible, luego le digo con motivos manifiestos: "esto usted lo hace muy bien, en líneas generales"; entonces se logra el reconocimiento que le da consistencia y validez, valor, fuerza o también seguridad a la resolución tomada a medias. El individuo está ahora, si usted quiere, bien parado. El puro individualismo es una ficción.

W. van R.: ¿Y eso es lo que usted hace como práctico filosófico con la gente que se acerca?

G. B. A.: Exactamente, pero, por cierto, no lo hago sin consentimiento, en el sentido de decir "ustedes recibirán lo que querían", sino que, justamente, se trata de que alguien tuvo problemas con su consentimiento.

W. van R.: Pero ¿podría decirse que a usted llegan, principalmente, personas que tienen problemas con su propia vida y que, por lo tanto, están sobreexigidas?

G. B. A.: Incluso lo diría de un modo más general. Prácticamente, hoy en día no existen problemas para las personas que no sean, al mismo tiempo, problemas de su propia vida. Esto es así por una razón muy simple: los asuntos que no tienen que ver directamente con ellas —digamos, más allá del ejercicio de su profesión— quedan fuera de su atención. Directamente, no los ven. Desaparecen en una especie de murmullo de fondo. Las personas perciben las cosas siempre en relación con su biografía. Si alguien, por ejemplo, está involucrado en una relación poco clara y luego lee el libro de Beck *Das ganz normale Chaos der Liebe,*[1] entonces se le puede hablar sobre este tema. ¿Y qué lee entonces? Algo basado en su propia biografía; y esto es lo instructivo y útil de eso visto desde otra perspectiva.

U. B.: Yo querría recalcar, una vez más, el carácter coercitivo de la propia vida. No sólo es una salida individual de las propias preferencias, sino que ambas, la forma de vida tradicional tanto como la moderna, están caracterizadas por coerciones. Antiguamente había que casarse, tener hijos, según un determinado modelo. En el presente hay que planearlo y no se sabe en absoluto de dónde tomar el plan. Sí, existen dos tipos de coerciones: la coerción tradicional, donde la vida está exactamente programada, y, también, la coerción en relación con la propia vida. Y esta coerción surge de una maraña de instituciones, a las que todos nos tenemos que adecuar. Esto ya comienza con el hecho de que para poder llevar adelante la vida en la sociedad moderna es necesario tener una profesión. A su vez, para tener una profesión es necesario haber cursado estudios. Todo esto se desarrolla dentro de un sistema jurídico; es un paradójico sistema coercitivo en el sentido de que el individuo está obligado a organizar su propia vida. La propia vida es un muy complicado tejido de exigencias y muchos, hoy en día, ya no están en condiciones de satisfacerlas y caen a través de la trama.

W. VAN R.: Por su libro,[2] se podría llegar a la idea de que una

[1] Junto con Elisabeth Beck-Gernsheim, Francfort, 1990.
[2] Ulrich Beck, Vossenkuhl, Wilhelm y Ziegler, Ulf Erdmann, *Eigenes Leben.*

vida propia —convertida así en un programa— es algo así como un estado paradisiaco. Nos descubrimos permanentemente, lo que es un lujo. Pero pienso que tomamos la mayoría de las decisiones para sobrevivir y para adaptarnos. Tenemos, por decirlo así, la autonomía para elegir nuestras coerciones. Por lo tanto, nuestra libertad sería, en el fondo, muy pequeña.

U. B.: No, una vida propia no es una empresa de lujo. No sólo los que están en buena situación, no sólo los académicos o los jóvenes, sino todos están más o menos obligados a llevar una vida propia. A ello corresponde la organización del libro sobre la propia vida. Considera casos de todos los grupos ocupacionales, de todas las regiones, de todos los grupos de ingresos. Tome, por ejemplo, la mujer del campo, que, aparentemente, todavía lleva una vida tradicional: esta mujer también quiere, cada vez más, su propio espacio, su propio tiempo. Esto les genera a los hombres determinados problemas, o ya no encontrarán mujeres para casarse. Por ejemplo, el divorcio es, así, un mecanismo para aprender dentro de un matrimonio a llevar una vida propia. Por otro lado, las exigencias son muy elevadas, de modo tal que muchos quedan afuera. Tenemos un gran grupo de excluidos, una nueva clase baja, que, simplemente, ya no lo logrará. Sin vivienda no hay trabajo, sin trabajo no hay vivienda, sin trabajo y sin vivienda no hay integración, no hay democracia.

W. van R.: Puedo imaginarme, señor Achenbach, que a usted no llegan los marginados, sino gente educada, consciente y reflexiva, gente que ya no puede resolver su propia vida. ¿No es, por lo tanto, la vida propia una exigencia adicional a lo que hemos aprendido?

G. B. A.: En la actualidad existe la obligación —con esto retomo lo que dijo Ulrich Beck y contesto su pregunta— de encontrar un empleo. Esta nueva circunstancia es interpretada, por de pronto, como una libertad sobreagregada. Todos tienen que poder elegir, aprender y ejercer una profesión. ¿Para qué? Para ser autónomos, lo que, en este caso, significa independiente. O para poder garantizarse su *propia vida*.

Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft in der wir leben (con fotos de Timm Rautert), Munich, 1995.

Como una presunta promesa de libertad, esto determina, de un modo notorio, la vida actual de la mujer. La idea es que la mujer que encuentra un empleo se procura las condiciones y la seguridad que necesita para poder vivir su propia vida a partir de su esfuerzo. Ya no depende de la fidelidad y del equilibrio de un marido que, desde un punto de vista tradicional, debe garantizar la manutención de por vida de la mujer. Sin duda, esta liberación de la dependencia tradicional se obtiene, en primer lugar, a partir de la necesidad de tener que encontrar un empleo. Y, en segundo lugar, se ve que, con el tiempo, se vuelve dependiente de otras instancias anónimas, por ejemplo, el mercado de trabajo. La seguridad garantizada privadamente debería ser reemplazada por la seguridad pública institucional, pero estas garantías de seguridad pública se tambalean. La autoafirmación de la propia vida queda así bajo la presión de relaciones agravantes. Hasta aquí, el destino hoy en día corriente y generalizado de la mujer Pero, ahora, tenemos la cuestión de la posible sobreexigencia que se origina cuando una mujer ya no quiere transitar el camino normal, usual —tal como lo viví en mis asesoramientos—. Si una joven mujer concluyó a desgano el bachillerato, se ve ahora obligada a hacer uso del nivel educacional alcanzado. Ella debe estudiar, es *impensable* otra cosa, sostienen los bienintencionados padres. Pero ella llega al asesoramiento —como si se avergonzara de ello— diciendo que, en realidad, quiere una sola cosa: un hombre con quien casarse y tener hijos. Su familia está espantada. ¡Esto sería un riesgo absurdo! ¡Dejar todo su destino en manos de un hombre! Y es un riesgo en realidad. ¿Qué significa esto en relación con la libertad para la propia vida? Haría falta valentía, que no le tema al riesgo. Reunir esta valentía será considerado, por algunos, como una sobreexigencia que dificultará alcanzar la *propia vida*. Si a la mujer le falta esta valentía, negará su deseo y transitará por el carril de un ama de casa común en la actualidad.

U. B.: Y, paradójicamente, sucede que los hombres están cada vez menos dispuestos a enfrentar este riesgo. Por ello es que quieren una esposa profesional.

G. B. A.: Ciertamente hay que añadir eso.

U. B.: Es muy interesante esta mujer que elige un modo de vida tradicional, pues ella también elige y tiene, primero, que cimentar lo viejo, en apariencia evidente, y, segundo, tiene que sostener un riesgo personal. Lo interesante es que, para nosotros, a veces también nos es tan difícil entender la propia vida porque nos parece completamente evidente. ¿Y qué buscamos? Buscamos la unión con el otro. Buscamos la unión satisfactoria. La propia vida se crea en la medida en que, justamente, la utopía de lo opuesto se vuelve evidente: el sacrificio, el sumergirse en el otro. Quien vive solo tiene que vivir socialmente. Esta ley social de la propia vida muchas veces es ignorada.

G. B. A.: Usted dice que nos resulta tan difícil comprender nuestra propia vida porque nos parece evidente. La pregunta es de qué manera le parece evidente al hombre moderno su propia vida. Si contestamos convenientemente esta pregunta, comprenderemos por qué la joven mujer se avergüenza por hacer lo que hacía su abuela —confiar en una persona que ella ama y que la ama—. Como tesis: aparentemente, los hombres sólo viven su propia vida. Vivir de acuerdo con esta imagen de hombre que se les ha vuelto evidente, por el contrario, los hace sentirse extraños. ¿En qué sentido? En toda la tradición premoderna se decía: "el hombre no sólo vive, sino que *conduce* su vida". Esto es, él es el autor de su vida, por la que se responsabiliza. Actualmente, los hombres piensan que la vida ocurre, en cierta medida, *por sí misma*, si bien puede verse perturbada. Si algo sale mal, entonces los problemas son colocados afuera: la madre tiene la leche inadecuada, el padre fue muy liberal o muy autoritario, el maestro fue muy indulgente o muy severo, la sociedad, en general, estuvo equivocada y no fue estimulante, etcétera. ¿Qué significa esto? La propia vida es interpretada como un resultado de circunstancias y no como el producto de mi realización. La responsabilidad por la presunta vida propia se traslada a otras instancias que, en caso de fracaso, son responsabilizadas por ello. De acuerdo con esta actitud, muy extendida, la propia vida sería, justa-

mente, lo contrario, la *no propia vida*. Lo que es peor —y que explicará enseguida el temor de una joven mujer normal de arriesgarse a hacer depender su destino de otras personas— es, sin duda, esto: las personas se interpretan a sí mismas no sólo como dependientes de circunstancias externas, sino también de situaciones internas, que no pueden modificar y que son tomadas, simplemente, como un hecho. Entonces, usted se asombra de que hace esto o aquello, de que es de una manera u otra, y comienza a interesarse por sí mismo de la misma manera que por otra persona. "¿Me cuestiono por qué hago esto, en realidad?", dice la pregunta que refleja esta extraña curiosidad con la que las personas se interesan, en cierta medida, teóricamente, por sí mismas. Ellas se viven a sí mismas como un suceso que les ocurre: los sentimientos, las sugerencias, las costumbres que adquirieron sabrá Dios cómo. Se consideran como incompetentes para sí mismas. No se definen, sino que sólo se explican y, en ciertos casos, con ayuda terapéutica. Dicho simplemente, la idea es que *ellas no pueden nada por sí mismas*. Pero una persona que aprendió a pensar así de sí misma, en el sentido moderno, no es de confiar. Esa persona no puede saber, ciertamente, qué será de ella mañana, como quién y como qué va a vivir mañana.

U. B.: De hecho, las personas se convirtieron en pequeños sociólogos. Interiorizaron todas las excusas que los sociólogos inventaron. Por ejemplo cuando se roba un chocolate en un pequeño negocio, entonces es culpa de la educación.

G. B. A.: Y usted es también un pequeño psicólogo.

U. B.: Eso es cierto. Entonces comienza la terapia y la historia de la terapia. Pero yo creo que eso es una especie de escenificación. La propia vida es, por cierto, extraordinariamente equívoca. No se debe desconocer que representa la etapa más alta de la socialización. Es una etapa en la que no se puede, en realidad, llevar adelante en absoluto una vida propia. Uno no puede, ni remotamente, alimentarse por sí mismo. No se puede empezar a cultivar papas en el jardín y a criar cerdos para alimentarse por sí mismo. Uno está cada vez más socializado y es extremadamente dependiente. Una

vida propia presupone al Estado. Se puede decir: cuanta más individualización, tanto más Estado, Estado social, derechos fundamentales, etcétera. Una paradoja digna de atención.

W. van R.: Estamos obligados a llevar adelante una vida propia, que ya es el primer acto de autonomización. ¿Y cómo llegamos a nuestras decisiones? ¿Cómo llega el individuo a decir "yo hago ahora esto"? Él vive en un mundo que no alcanza a percibir. Tampoco sabe exactamente quién es. ¿Cómo llega a una sustancia?

U. B.: En primer lugar, existe una gran cantidad de ofertas globales. No debería idealizarse el hecho de que cada uno invente su propia vida. Están los anuncios, las películas de cine, los símbolos, todo lo que produce la propaganda. Es interesante observar que este tipo de símbolos es utilizado con mucha sutileza para sobresalir. Si usted circula por el patio de una escuela con los cordones equivocadamente atados, entonces será de izquierda o de derecha y, de acuerdo con ello, será denostado o abrazado. Estos son efectos muy refinados de los signos, que son pautados muy conscientemente. Por otra parte, lo decisivo aquí es, otra vez, que no se puede echar mano de algo que todos conocen, sino que se trata de diferenciaciones internas apenas perceptibles hacia fuera. Pero la escenificación de la propia vida comienza, por de pronto, cuando se trabaja con los símbolos y las pautas culturales existentes. Cuando por primera vez se aman un muchacho y una chica, entonces ahí se representa probablemente una pequeña novela o una pequeña película pornográfica. Tal vez aparezca una variación. Allí donde surge una individualización, posiblemente existe una combinación de estos elementos. Cuando se observa con precisión, queda claro; y éste es, posiblemente, un punto muy importante que las personas se representan a sí mismas. Esta escenificación es una especie de sustituto de la patria; ella es, en el fondo, lo que aparece en lugar de las seguridades y confiabilidades dadas. Se construye el propio espacio, se construyen las propias relaciones.

W. van R.: ¿Es verdaderamente un espacio propio *cuando se copia y no se percibe este proceso de copiado?*

U. B.: No, es la combinación la que es aceptada como algo que me representa y me presenta, en la medida en que me reflejo y me reconozco. Pero no es algo que es propio en el sentido de que es originalmente propio, que es algo que soy yo, y sólo yo o yo sólo tengo, y que es siempre la localización de lo propio en lo social. Tal como yo me escenifico, así quiero ser visto, amado y reconocido.

G. B. A.: Permítame volver una vez más al comienzo de aquello que acaba de explicar. Yo no me reconozco en los ritos de cómo tienen que estar atados los cordones. De todos modos, ahora pienso que aquel que entra en pánico porque no puede adecuarse a la forma correcta de atarse los cordones tiene, sin duda, un yo débil. No hablaremos aquí, por lo tanto, de una vida propia. Esta joven persona tiene, indudablemente, que adecuarse sin condiciones para lograr el reconocimiento necesario. ¿Qué hay de malo en ello? Lo deprimente de esta historia, que ocurre en todo el mundo, recién quedará claro cuando, por contraste, recordemos la vieja y gran promesa de la Ilustración europea. La fórmula de la esperanza de la modernidad decía: autodeterminación, autonomía. Y con eso se quería decir: para mí, es válido sólo aquello que yo reconozco. Adecuarme, para lograr el consentimiento y el acuerdo de otros, es todo lo contrario. Sin embargo, como usted dice, éste es, ahora, masivamente, el caso: se volvió epidémica la disposición generalizada a someterse al mito del día por día y a las expectativas respectivas —y lo que se espera se modifica, además, en una sucesión cada vez más acelerada—. Afinando, podría decirse que enloquecer de un modo normal es la única forma de sostenerse en la actualidad.

La pregunta existencial sería, entonces, ¿cómo es posible una vida propia, que tenga la fuerza para resistir en una situación así? Mi hipótesis es que sólo es posible mediante la formación de una voluntad, esto es, mediante el desarrollo de continuidades, reconocimientos, costumbres y seguridades autoimpuestas de la propia biografía, que le dan a la propia vida un contorno y una nitidez. Ninguna irrupción de lo momentáneo es importante; sólo la larga duración de

determinadas formas de vida. Yo, por ejemplo, todos los lunes hago una vida retirada; paseo. Lo que quiero decir con este ejemplo es que ninguna decisión me inmuniza frente a la presión de las expectativas, sino tan sólo una forma de vida que se volvió una identidad.

U. B.: Pero la pregunta es, sin embargo, dónde se encuentran las rutinas. Permítame insistir una vez más en el hecho de que la propia vida no debe equipararse con la concreción de la emancipación. Por otro lado, existe una constelación que posibilita un poco más de emancipación. Un contraste importante, justamente en el contexto en el que discutimos, o sea, en Alemania, es el hecho de que hasta hace una generación, entre las enseñanzas escolares encontrábamos la siguiente: "tú no eres nada, tu país es todo". Incluso en la RDA encontrábamos la frase "el yo no es nada, la clase es todo". En el mismo contexto cultural aparece ahora algo así como una individualización de la estructura de exigencias. De eso puede surgir algo muy global, muy variado. Considero muy importante sostener esto en oposición al debate público sobre la sociedad del ego, sobre la decadencia de los valores. Por primera vez tenemos en Alemania una base cotidiana para la sociedad civil. Las personas ya no están atadas sin más a determinados compartimientos: tienen que ser activas en la búsqueda de sí mismas y en el desarrollo de las relaciones sociales.

W. VAN R.: ¿De dónde toma Ulrich Beck los datos de navegación para el barco de su vida? ¿Por qué Ulrich Beck puede confiar en Ulrich Beck? ¿De dónde proviene esto?

U. B.: Tengo, también, una confianza en las diversas contradicciones en las que anido, entre el Ulrich Beck que es caótico y se abandona, y alguien que aprendió lentamente, en las reuniones de la facultad, a ser más claro y a adaptarse a las exigencias públicas. Y yo también sé que necesito a todos los diferentes Ulrich Becks, tal vez no tanto a este complaciente, que no dice claramente que no, pero prácticamente a todos los demás. Disfruto de esa diversidad. Diversidad significa que dejamos a un lado la presión de un yo emancipatorio, que debe ser fuerte. Diversidad signi-

fica que uno puede ser, al mismo tiempo, vagabundo y funcionario.

W. VAN R.: Ulrich Beck, una importante aseguradora bávara financió su libro. No hay en ello nada de indigno. Sin embargo, cuando se habla de la categoría de la propia vida, *siempre tengo la sospecha de que es algo que nuestra economía busca en este momento: sujetos económicos autónomos, conscientes de sí mismos, del riesgo, muy competentes, que pongan en marcha la economía. Pero, entonces, éste no es ya un programa humano, sino que colocaría a la competencia por encima de todo.*

U. B.: En esta forma de vida siempre hay algo de esto. Vida propia significa también empresario de la propia vida o *manager* de la propia vida, planificador de la propia vida. Y, sobre ello se descarga políticamente algo de lo que debería hacerse en instituciones, por ejemplo, ayuda social o seguridad social. Por otra parte, la vida propia, si se la ve en este modelo conforme al mercado, también implica una enorme ampliación del mercado, por ejemplo, en la medida en que cada uno necesita su propio refrigerador. Todo se duplica y se triplica. Por eso es que, también, en parte, los ecologistas están en contra de la vida propia. Esto es siempre un aspecto. El otro aspecto es el subversivo, que de este modo se torna normal, lo que va más allá de las reglas, lo incalculable. Por ejemplo, no está claro cómo organizar modas. De todo lo posible, las personas hacen todo lo posible. Ya no está claro si las personas compran lo que uno planea y ofrece o si, en resumidas cuentas, compran siguiendo algún patrón.

G. B. A.: La pregunta que usted planteó yo la formularía así: "¿qué sociedad necesita qué formas de vida?". Debería ser esta sociedad industrial la que necesita estas vidas propias. Ya existió otra forma de vida social durante el siglo XX, pues el siglo XX no es el siglo del individuo, sino, por sobre todas las cosas, el siglo de la colectivización del individuo y, además, en gigantescos experimentos. Una mitad fue colectivizada por el comunismo, es decir, el individuo fue estatizado. Y por otro lado, el individuo fue *popularizado*, o sea, socializado. Nuestro sistema, por el contrario, reprograma

al hombre sobre su propia vida. La demanda es "sean ustedes mismos". Pero esta demanda también sobrecarga al hombre. ¿Por qué? En contraposición a la propia vida, las personas perciben una vida asegurada. Los carismáticos podrían tener, nuevamente, una posibilidad, si prometen con autenticidad integrar felizmente al individuo, alinearlo y —esto ya lo vio muy tempranamente Nietzsche, en sus primeros escritos— liberarlo de la pesada carga de ser él mismo.

W. van R.: Es interesante, en este contexto, mostrar la diferencia entre los viejos y los nuevos países de la federación. De alguna manera, Alemania, este curioso país, todavía no está acostumbrado al concepto de libertad. Señor Beck, ¿es la vida propia una especie de categoría que sustituye —una vez desempolvada y desmenuzada sociológicamente— a la autorrealización?

U. B.: Sí, pero no queda del todo claro lo que es la autorrealización. Cuando se pregunta permanentemente si soy yo mismo y si me realizo a mí mismo, entonces se llega a un círculo interminable y ya no se sabe si se debe enfilar hacia alguna pacífica isla o si uno debe quedarse en casa. Pero tal vez no se trate sólo de autorrealización, sino que esta pregunta permanente por la propia vida, este dar vueltas en torno a la biografía, esta continua reacción por necesidad a las catástrofes, a la que se está predispuesto, representa, también, una forma de compromiso. Creo que esto se pasa muchas veces por alto. Sabemos de investigaciones que completan e incluyen aquello que parece estar excluido, o sea, la autorrealización y el compromiso con los demás.

W. van R.: Esto tendría que explicarlo un poco más.

U. B.: Justamente a aquellos que, en las investigaciones, valoran especialmente la autorrealización y señalan "éste es un valor muy importante para mí" se los vuelve a encontrar en iniciativas en las que se comprometen desinteresadamente por los demás. Sin duda, no necesariamente en las grandes organizaciones, no en los sindicatos, no en los partidos políticos, pero en todas las actividades posibles no redituables, en las que uno se compromete sin dinero en todo lo

que sea posible. La vida propia es una búsqueda de nuevas formas de vida comunitaria, incluso de la entrega, de la emocionalidad. El amor es, aquí, tan sólo un caso límite. Dentro de ello se encierra mucho; incluso diría que se encierra responsabilidad. Responsabilidad no es obligación. La diferencia entre responsabilidad y obligación es que la responsabilidad deber ser fundamentada, quiere ser fundamentada. La obligación simplemente debe ser obedecida. Esto se descarta. Los jóvenes odian las asociaciones pero son activos en muchos aspectos, y esta forma de la confianza activa —los estadunidenses tienen para ello la palabra "compasión"— es el otro lado de la propia vida.

G. B. A.: Naturalmente, siempre ha sido así, que alguien llega a sí mismo, cuando está en alguna otra cosa. Ésta es una vieja ley. Por otra parte, tenemos un aumento de la expectativa relacionada con la autorrealización, que pone de manifiesto que uno no está seguro de sí mismo en un sentido firme. Y éste, por supuesto, no necesita un curso de cocina china o indonesia, sino que necesita a alguien para quien él sea *él mismo*. Pero él, en realidad, sólo es eso para aquellos que lo aman. De lo contrario, soy para los otros sólo alguien, por ejemplo, un participante de una discusión, como nosotros ahora, o para el lector soy alguien que escribió un libro. Ordinariamente, soy, por lo tanto, para alguien un cualquiera determinado. Pero yo soy yo soy mismo solamente para aquellos imprudentes que me aman. Pues el amor nunca ama propiedades, sino que ama al otro. Que en el amor se trata de mí mismo y no de otra cosa significa que para el otro soy insustituible. Ésta es la realidad de uno mismo, que es buscada como autorrealización: como si uno mismo fuera una realidad insustituible, no intercambiable.

U. B.: Ésta es la esperanza del amor, el núcleo del amor romántico.

G. B. A.: Y la imperecedera verdad del amor romántico. Si usted le dice a una mujer que la amó por ésta o aquella razón, por ejemplo, porque tiene un cuerpo agradable o porque ella trae una buena dote, entonces esta mujer sabe que

usted no la ama. Si usted la amara, no amaría ésta o aquella cualidad, sino la amaría a ella misma.

W. van R.: ¿Por qué fracasa entonces tantas veces el amor?

G. B. A.: Naturalmente, porque representa una gigantesca exigencia. Tal vez en esta esperanza se hayan secularizado viejas relaciones de los dioses.

W. van R.: Podría decirse que el boom *del amor y del deseo de amar representa un intento por detener la presión de la individualización. Beck escribe: "El dios de la privacidad es el amor. Vivimos en la época del texto de la canción de modo realmente existente. El romanticismo ha triunfado. Los terapeutas cobran". Señor Achenbach, ¿*cobra *usted como práctico filosófico por la excesiva exigencia que se pone en el amor como falsa posibilidad de solución para compensar los daños de la individualización?*

G. B. A.: Soy tomado en consideración para eso. Y les diré por qué. La convicción generalizada es que cada uno debe hacer lo que quiere. Cada uno debe interrogar su propio deseo. Por consiguiente, cada uno se pregunta: "¿qué quieres en realidad?". Supongamos que se siente empujado a lo más santo y sabe ahora lo que realmente quiere. El resultado es que él querría ir esta noche al cine. Por lo tanto, habló su oráculo interior. Pero él quiere, al mismo tiempo, algo más: no querría ir solo. Querría ir al cine con su amada. Ella, a su vez, interroga al oráculo de su santa voluntad, y ahora sabe lo que quiere. Y ella dice: "esta noche no quiero". ¿Qué sucede entonces? Ahora tenemos dos voluntades individuales, que no se ponen de acuerdo, sino que entran en colisión. ¿Qué necesitaban? Necesitaban un tercer elemento. Ambos deberían negociar una tercera opción, pues sólo si hubieran encontrado esta tercera opción, quedarían resguardados de la propia voluntad. Sin embargo, esto es, justamente, lo que falta; faltan formas y precisiones en las cuales se pueda reclinar la voluntad individual, a las que pueda referirse. Por ejemplo, tradiciones acerca de lo que se puede hacer, como individuo social, por la noche con la pareja, formas que no invente el yo, sino a las que el yo se incorpore.

U. B.: En otros tiempos, el amor, si es que era posible, era, en primer lugar, un privilegio de la nobleza, y, en segundo lugar, estaba ligado al matrimonio. Y el matrimonio estaba ligado a la seguridad material, encerrado en lógicas hereditarias —sin mencionar todavía la miseria y la pobreza—, de manera tal que la familia y el amor estaban embutidos en un estrecho corsé de normas. Este corsé no desapareció por completo en la actualidad, pero se aflojó, erosionado, de modo tal que la pregunta de por qué los hombres permanecen juntos ya no puede ser respondida a partir de estas coacciones, del corsé. No obstante, es importante que el *amor* es un valor que se incrementó, no se redujo, en el curso de la individualización. El otro aspecto de la individualización, el otro aspecto de la propia vida, es la completitud en el otro. Todo lo demás ha desaparecido. Los sacerdotes ya no tienen la misma trascendencia, la clase ya no es actual, el vecino ya no proporciona el consejo necesario, los amigos son mucho más importantes. Pero, en reemplazo de todas aquellas viejas seguridades, aparece ahora el *tú* escrito en grandes letras. Y a este *tú* se le pide todo lo que antes daban el sacerdote, la clase, el vecino, la política. Esta es una enorme exigencia que nos es imputada a todos, que nosotros imputamos a otros y que siempre genera, junto con la exigencia, la resolución.

Este programa fue emitido por primera vez el 17 de septiembre de 1995 con el título "Campo de juego de la propia vida"

LOS PARTICIPANTES EN LAS CONVERSACIONES

GERHARD B. ACHENBACH nació en 1947; estudió filosofía, literatura, pedagogía, teatro, música, psicología y teología. Fue promovido en 1981 *(Selbstverwirklichung oder: Die Lust und die Notwendigkeit)* por Odo Marquard. En 1981 fundó *Philosophischen Praxis.* Desde 1982 es presidente de la Gesellschaft für Philosophische Praxis internacional. Publicó, entre otras obras, *Die reine und die praktische Philosophie* (1983); *Philosophische Praxis* (1984, 1987); *Das Prinzip Heilung* (1985).

ULRICH BECK nació en 1944; desde 1992 es profesor de sociología en la Universidad de Munich, dedicándose principalmente a la investigación de la teoría de la modernidad, de la desigualdad social, el trabajo y la ecología. Es miembro de la Comisión sobre Cuestiones del Futuro de los Estados Libres de Baviera y Sajonia. Publicó, entre otras obras, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (1986); *Gehengifte — Die organisierte Verantwortlichkeit* (1988); *El normal caos del amor* (en colaboración con Elisabeth Beck-Gernsheim) (1990); *La invención de lo político* (1993), Buenos Aires, FCE, 1999; *Hijos de la libertad* (1997), Buenos Aires, FCE, 1999.

GÜNTER BENTELE nació en 1948. Desde 1994 es titular de la cátedra de trabajo y relaciones públicas en la Universidad de Leipzig. Estudió lingüística germánica, sociología, publicidad y filosofía en Munich y en Berlín. En 1980 comenzó su actividad como periodista independiente y experto en relaciones públicas. Desde 1989 hasta 1994 fue profesor de ciencias de la comunicación en Bamberg. Es, desde 1995, el primer presidente de la Sociedad Alemana para las Ciencias

de la Publicidad y la Comunicación. Publicó, entre otras obras, *Semiotik und Massenmedien* (1981); *Theorien öffentlicher Kommunikation* (en colaboración con M. Rühl) (1993); *PR-Ausbildung in Deutschland* (en colaboración con Peter Szyska) (1995); *Dialogorientierte Unternehmenskommunikation* (en colaboración con Horst Steinmann y Ansgar Zerfass) (1996).

VALENTIN BRAITENBERG nació en 1926. Estudió medicina y psiquiatría en Innsbruck y en Roma. En 1963 fue habilitado en cibernética y teoría de la información en Roma; es director emérito del Instituto Max Planck de Cibernética Biológica en Tubinga. Se desempeña como profesor honorario en Friburgo (biología) y Tubinga (física). Publicó, entre otras obras, *Gehirngespinste, Gescheit sein, Anatomy of the Cortex.*

HAUNKE BRUNKHORST. Estudió sociología, pedagogía y filosofía (diploma, promoción y habilitación entre 1974 y 1982). Desde 1979 hasta 1995 fue profesor invitado y suplente de ciencias de la educación, sociología y filosofía en diversas ocasiones. Desde abril de 1995 es miembro del Instituto de Ciencias de la Cultura del Centro de Ciencias Nordrhein-Westfalen en Essen. Desde enero de 1997 es profesor de sociología en la recién fundada Universidad de Flensburgo. Publicó, entre otras obras, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne* (1990); *Der entzauberte Intellektuelle* (1990); *Demokratie und Differenz: Vom klassichen zum modernen Begriff des Politischen* (1994); *Solidarität unter Fremden* (1997).

RÜDIGER BUBNER nació en 1941. Estudió filosofía y filología clásica en Tubinga, Viena, Heidelberg y Oxford. Fue profesor de filosofía en Francfort en 1973, en Tubinga en 1979, y en Heidelberg desde 1996. Publicó, entre otras obras, *Ästhetische Erfahrung* (1989); *Dialektik als Topik* (1990); *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung* (1992); *Zwischenrufe. Aus den jüngst bewegten Jahren* (1993); *Innovationen des Idealismus* (1995).

Wolfgang Deppert nació en 1938. Recibió instrucción en montaje de maquinaria e ingeniería mecánica; es físico diplomado y fue promovido en física teórica. En 1984 fue habilitado para la enseñanza de la filosofía con una tesis sobre el tema "Zur Theorie des Zeitbegriffs". Desde 1991 es director de la Academia de Ciencias de la Administración en Leipzig; desde 1995 es profesor en el seminario filosófico de la Universidad de Kiel. Publicó, entre otras obras, *Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter seiner Teile* (1989).

Ronald Myles Dworkin nació en 1931. Desde 1975 es profesor de derecho en la Universidad de Nueva York; es profesor invitado en numerosas universidades, entre otras las de Cornell, Princeton, Harvard y Stanford. Publicó, entre otras obras, *Ética privada e igualitarismo político* (1993); *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual* (1994).

Hans-Georg Gadamer nació en 1900; enseñó filosofía en Marburgo, Leipzig, Francfort y Heidelberg, donde reside hoy. En su obra principal, *Verdad y método* (1960), fundamentó la hermenéutica filosófica, que es una de las corrientes filosóficas de la actualidad. Publicó, entre otras obras, *La dialéctica de Hegel, Estética y hermenéutica, Mito y razón, El giro hermenéutico.*

Volker Gerhardt nació en 1944; estudió filosofía, psicología y ciencias del derecho. Fue habilitado en 1984 en Munster, donde, desde 1985, es profesor de filosofía; entre 1988 y 1992 fue director del Instituto de Filosofía en la Escuela Superior de Deportes en Colonia; desde 1992 es profesor de filosofía práctica (especializado en filosofía del derecho y social) en la Universidad Humboldt de Berlín. Publicó, entre otras obras, *Der Begriff der Politik* (1990); *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik* (1995); *Vom Willen zur Macht* (1996). Es coeditor del anuario *Politisches Denken.*

PETER GLOTZ nació en 1939. Actualmente es profesor de ciencias de la comunicación y rector de la Universidad de Erfurt. En los años sesenta fue asistente científico en el Instituto de Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Munich. En el periodo 1969-1970 fue vicerrector de la Universidad de Munich. Fue secretario de Estado en el Ministerio de Educación (1974-1977), senador para la Ciencia y la Investigación en Berlín (1977-1981) y administrador del Partido Socialdemócrata de Alemania (1981-1987). Durante 12 años fue senador de la Sociedad Max Planck, miembro del Consejo del Colegio de Ciencias de Berlín. En 1993 fue profesor honorario de cultura de la comunicación y ecología de los medios en la Universidad de Munich. Publicó numerosos libros y periódicos sobre ciencias de la comunicación, política educacional, teoría política, entre ellos tres diarios políticos. Es miembro de la Unión de Escritores Alemanes y del PEN de Alemania.

KLAUS GÜNTHER nació en 1957; estudió filosofía y derecho en Francfort. Entre 1986 y 1990 fue colaborador científico en un proyecto de investigación sobre teoría del derecho dirigido por Jürgen Habermas, en Francfort, y patrocinado por el Programa Leibniz de la Comunidad Alemana de Investigación. Fue promovido en 1987 *(Der Sinn für Angemessenheit,* Francfort, 1988). Ocupó las cátedras en filosofía, filosofía del derecho y derecho penal en las universidades de Marburgo y Francfort. Es miembro, entre 1995 y 1996, del Colegio de Ciencias de Berlín. Actualmente se desempeña como profesor de derecho penal y teoría del derecho en la Universidad de Francfort.

JÜRGEN HABERMAS nació en 1929; fue habilitado, en 1961, en Marburgo. Enseñó filosofía, desde 1961, en Heidelberg; filosofía y sociología, desde 1964 hasta 1971, en Francfort. Entre 1971 y 1983 fue director en el Instituto Max Planck para la Investigación de las Condiciones de Vida del Mundo Técnico-Científico en Starnberg. Luego, enseñó nuevamente filosofía en Francfort hasta su retiro en 1994. Publicó, entre

otras obras, *Perfil filosófico-político* (1971); *Conocimiento e interés* (1968); *Teoría de la acción comunicativa* (2 tomos, 1981); *El discurso filosófico de la modernidad* (1985); *Facticidad y validez* (1992); *Die Einbeziehung des Anderen* (1996).

DIETER HENRICH nació en 1927; fue habilitado, en 1956, en Heidelberg. Es profesor de filosofía desde 1960 en Berlín, desde 1965 en Heidelberg y desde 1981 hasta su retiro en Munich. Es miembro de la Academia Bávara y de la Academia Europea y miembro honorario de la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias. En 1995 obtuvo el Premio Hölderlin. Publicó, entre otras obras, *Der ontologische Gottesbeweis* (1960); *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967); *Hegel en su contexto* (1971); *Identität und Objektivität* (1976); *Der Grund im Bewusstsein* (1992); *Nach dem Ende der Teilung* (1993).

OTFRIED HÖFFE nació en 1943; estudió filosofía, historia, teología y sociología en Munster, Tubinga, Saarbrücken y Munich. Fue habilitado para filosofía en Munich (1974-1975). Entre 1976 y 1978 fue profesor suplente, luego titular, de filosofía en la Universidad de Duisburg. Entre 1978 y 1992 ocupó la cátedra de ética y filosofía social y fue director del Instituto Internacional de Ciencias Sociales y Políticas en la Universidad de Friburgo, Suiza. Desde 1992 es profesor titular de filosofía en la Universidad de Tubinga. Publicó, entre otras obras, *Ethik und Politik. Grundmodelle und — probleme der praktichen Philosophie* (1979); *Politiche Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (1987); *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (1993); *Vernunft und Recht* (1996). Fue editor del *Diccionario de ética* (1977) y actualmente edita *Zeitschrift für Philosophische Forschung.*

JOCHEN HÖRISCH nació en 1951; es profesor en la Universidad de Mannheim de nueva germanística y análisis de medios; miembro de la Academia Europea de Artes y Ciencias y profesor invitado de la Escuela Normal Superior de París y

de la Universidad de Virginia. Publicó, entre otras obras, *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes* (1996); *Brot oder Wein. Die Poesie des Abendmahls* (1992).

VITTORIO HÖSLE nació en 1960; estudió filosofía, indología y cultura griega en Regensburgo, Tubinga, Bochum y Friburgo. Fue habilitado en 1986 en filosofía; en 1988 fue profesor asociado en la Nueva Escuela de Investigación en Nueva York. Desde 1993 es profesor titular de filosofía en la Universidad Social de Nueva Essen. Publicó, entre otras obras, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* (1990); *Philosophie der ökologischen Krise* (1991); *Praktische Philosophie in der modernen Welt* (1992); *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus* (1996); *El café de los filósofos muertos* (con Nora K.) (1996).

HANS JONAS (1903-1993); estudió filosofía en Friburgo, Berlín, Heidelberg y Marburgo y fue promovido, en 1928, por Martin Heidegger y Rudolf Bultmann. En 1933 emigró a Inglaterra y luego a Palestina. Enseñó, desde 1938, en la Universidad de Jerusalén, y más tarde en Montreal, Ottawa y Nueva York. En 1987 le fue otorgado el Premio de la Paz de la Asociación Bursátil de las Editoriales Alemanas. Publicó, entre otras obras, *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía* (2 tomos, 1934/1954); *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (1963); *El principio de reponsabilidad: ensayo de una ética para la civilización* (1979); *Técnica, medicina y ética* (1985); *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987).

THOMAS KESSELRING nació en 1948; es, desde 1992, docente auxiliar de filosofía en la Universidad de Berna. Es director de los institutos de formación de maestros "Staatliches Seminar Langenthal", en Suiza. Es profesor suplente en Alemania y profesor auxiliar en Zurich. Publicó, entre otras obras, *Entwicklung und Widerspruch* (1981); *La productividad de la antinomia* (1984); *Jean Piaget* (1988); "Ethische Aspekte der Entwicklungshilfe", en Leisinger/Hösle, *Entwicklung mit menschlichem Antlitz* (1995).

Odo Marquard nació en 1928; fue promovido en 1954 en Friburgo y en 1963 fue habilitado en Munster. Desde 1965 es profesor titular de filosofía en la Universidad de Giessen y profesor emérito desde 1993. Entre 1982 y 1983 fue miembro del Colegio de Ciencias de Berlín. Desde 1985 hasta 1987 fue presidente de la Sociedad Alemana de Filosofía. Es doctor honorario de la Universidad de Jena. Es miembro titular de la Academia Alemana del Idioma y la Poesía en Darmstadt. Publicó, entre otras obras, *Abschied vom Prinzipiellen* (1981); *Apología de lo contingente* (1986); *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse* (1987); *Aesthetica und Anaesthetica* (1989); *Skepsis und Zustimmung* (1994); *Glück im Unglück* (1995).

Jürgen Mittelstrass nació en 1936; entre 1956 y 1961 estudió filosofía, germanística y teología evangélica. En 1961 fue promovido en Erlangen y habilitado en 1968. Desde 1970 es profesor titular de filosofía y teoría de las ciencias en Constanza; en 1990 fue director del Centro de Filosofía y Teoría de las Ciencias. Fue miembro del Consejo de Ciencias entre 1985 y 1990; desde 1992 es miembro del senado de la Sociedad de Investigación. Desde 1995 es miembro del Consejo de Investigación, Tecnología e Innovación en la Cancillería de la República Federal. Es miembro de la Academia de Ciencias de Berlín-Brandenburgo. Publicó, entre otras obras, *Neuzeit und Aufklärung* (1970); *Die Möglichkeit von Wissenschaft* (1974); *Wissenschaft als Lebensform* (1982); *Der Flug der Eule* (1989); *Geist, Gehirn, Verhalten* (con M. Carrier, 1989); *Leonardo-Welt* (1992); *Die unzeitgemässe Universität* (1994). Fue editor de *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vols. I-IV (1980-1996).

Georg Mohr nació en 1956; estudió filosofía, teología evangélica y ciencias de la educación en Bonn, Genf y Neuchatel. Fue promovido en Neuchatel en 1989 y fue habilitado en filosofía en Munster en 1994. En 1995 fue profesor invitado de filosofía en la Universidad Humboldt en Berlín. Publicó, entre otras obras, *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und*

Bewusstsein bei Kant (1991), *Erziehungswissenschaft-Bildung-Philosophie* (con Bärbel Frischmann, 1997).

IRENE NEVERLA es profesora de ciencias de la comunicación y de los medios en el Instituto para Periodismo de la Universidad de Hamburgo. Obtuvo formación periodística en el Centro de Prensa Internacional de Viena. Estudió ciencias de la comunicación, sociología y psicología en Viena, Salzburgo y Munich. Fue habilitada y promovida en la Universidad de Munich. Es profesora invitada en la Universidad de Viena. Desde 1992 es profesora de la Universidad de Hamburgo. Publicó, entre otras obras, *Fernseh-Zeit. Zuschauer zwischen Zeitkalkül und Zeitvertreib* (1992).

HELGA NOWOTNY es profesora titular de filosofía de las ciencias e investigación científica en la Escuela Superior de Tecnología en Zurich y profesora en el Instituto de Teoría e Investigación de las Ciencias de la Universidad de Viena. Desde 1992 es miembro permanente del Colegio de Budapest y del Instituto para Estudios Avanzados. Entre 1985 y 1991 fue presidenta de la Comisión de Ciencias Sociales de la Fundación Europea de Ciencias, así como miembro del consejo científico de otras instituciones europeas de investigación. Realizó numerosas publicaciones en el campo de la investigación científica y tecnológica, de la sociología y del análisis del tiempo.

ILYA PRIGOGINE nació en 1917; obtuvo el premio Nobel de Química en 1977. Es autor de *El fin de las certidumbres*. Otras publicaciones son: *Entre el tiempo y la eternidad* (junto con Isabelle Stengers); *Las leyes del caos* (1995).

RICHARD RORTY nació en 1931. Fue discípulo de R. Carnaps y de G. Hempels y es, desde 1982, profesor de filosofía en la Universidad de Virginia. Sus publicaciones más importantes son: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1981); *El giro lingüístico; Contingencia, ironía y solidaridad* (1989).

RICHARD SCHÖDER nació en 1943; estudió teología evangélica y filosofía en Naumburgo y Berlín. Entre 1973 y 1977 fue ministro religioso y luego docente de filosofía en universidades confesionales. Desde 1990 es presidente de la fracción del Partido Socialdemócrata Alemán en las primeras elecciones libres para la Cámara Popular de la República Democrática Alemana. Es miembro del Consejo de Iglesia Protestante de Alemania desde 1993 y juez en el tribunal de Brandenburgo. Fue presidente del Consejo de Administración de la EXPO 2000. Desde 1993 es profesor de filosofía y teología sistemática en la Universidad Humboldt en Berlín. Publicó, entre otras obras, *Denken im Zwielicht* (1990); *Deutschland schwierig Vaterland* (1993); *Vom Gebrauch der Freiheit* (1996).

RICHARD SENNETT nació en 1943; es, desde 1973, profesor de ciencias sociales en la Universidad de Nueva York. Algunos de sus numerosos libros son: *El declive del hombre público* (1978); *La autoridad* (1985); *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (1995).

DIETER STURMA enseña filosofía en la Universidad de Luneburgo. Estudió filosofía, lingüística, germanística e historia en las universidades de Hannover y Gottinga. Fue promovido en Hannover con un trabajo sobre la teoría kantiana de la autoconciencia y fue habilitado en Luneburgo con un trabajo sobre la filosofía de la persona. Es profesor invitado en los Estados Unidos. Su actividad principal es la investigación y la enseñanza: filosofía del espíritu, ética, filosofía social y de la cultura. Publicó, entre otras obras, *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität* (1997).

DIETER THOMÄ nació en 1959; estudió filosofía, germanística y romanística en Friburgo y Berlín. Estudió en la Escuela de Periodismo Henri-Nannen y fue redactor en la emisora Freies Berlín. Fue promovido en 1989. Actualmente es asistente científico de filosofía en la Universidad de Rostock.

Publicó *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976* (1990); *Padres: pequeña filosofía de una forma de vida arriesgada* (2ª edición 1995); *Lebenskunst und Lebenslust. Ein Lesebuch vom guten Leben* (1996).

Walter van Rossum nació en 1954; estudió romanística, filosofía e historia en Colonia y en París. Fue promovido en 1989 por Jean-Paul Sartre. En la actualidad, vive en Colonia y trabaja para diferentes medios. Se encuentra trabajando en una biografía de Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre. Publicó *Sich verschreiben. J.-P. Sartre 1939-53* (Francfort, 1990).

Carl-Friedrich von Weizsäcker nació en 1912; estudió en Berlín, Gottinga y Leipzig y fue promovido en 1933 por Werner Heisenberg en Leipzig. Entre 1942 y 1956 enseñó física teórica en Estrasburgo y Gottinga; luego enseñó filosofía en Hamburgo. Entre 1970 y 1980 fue director del Instituto Max Planck para la Investigación de las Condiciones de Vida del Mundo Técnico-Científico en Starnberg junto con Jürgen Habermas. Publicó, entre otras obras, *Die Einheit der Natur* (1971); *Fragen zur Weltpolitik* (1975); *Wege in der Gefahr* (1976); *Der bedrohte Friede* (1981); *Aufbau der Physik* (1985); *Bewusstseinswandel* (1988); *Zeit und Wissen* (1992).

Albrecht Wellmer nació en 1933; en 1961 rindió el examen estatal (matemática y física) en la Universidad de Kiel. Fue promovido en filosofía para la enseñanza de la teoría científica de Karl Popper en la Universidad de Francfort en 1966. En 1971 fue habilitado en filosofía en Francfort. Temporalmente, es profesor asociado en Ontario y en Nueva York. Entre 1974 y 1990 fue profesor titular de filosofía en Constanza; desde 1990 es profesor titular de filosofía de la Universidad Libre de Berlín. Publicó, entre otras obras, *Teoría crítica de la sociedad y el positivismo* (1969); *Sobre la dialéctica modernidad y posmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno* (1985); *Ética y diálogo: elementos del jui-*

cio moral en Kant y en la ética del discurso (1986); *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (1993).

ULRICH WICKERT nació en 1942 en Tokio; estudió ciencias políticas y leyes, y en 1968 rindió el examen jurídico estatal. Fue autor independiente para la radio. Desde 1969 hasta 1977 fue colaborador y redactor del programa político "Monitor". También se desempeñó como corresponsal en Washington y en París y como director de estudio en Nueva York y en París para la primera cadena de televisión alemana. Desde julio de 1991 es el primer moderador en temas diarios en Hamburgo. Publicó, entre otras obras, *Angst vor Deutschland* (Hamburgo, 1990); *Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte* (1994); *Das Buch der Tugenden* (1995).

WALTHER C. ZIMMERLI nació en 1945 en Zurich; estudió filosofía, germanística y anglística en las universidades de Gottinga y Zurich. En 1971 fue promovido y en 1978 fue habilitado para filosofía en Zurich. Entre 1978 y 1988 fue profesor titular de filosofía en la Universidad Técnica de Braunschweig; desde 1988 hasta 1996 es profesor de filosofía en la Universidad de Bamberg; desde 1996 es profesor de filosofía en Marburgo. Fue presidente del área "Hombre y Técnica" en VDI, entre 1984 y 1990; también fue presidente de la sección de filosofía de la Sociedad Alemana de Investigación entre 1988 y 1992. Publicó numerosas obras sobre filosofía de la ciencia y de la técnica, y sobre ética, estética y filosofía política, así como sobre historia de la filosofía.

ÍNDICE

Prólogo 7

FILOSOFÍA

¿Para qué la filosofía? *Una conversación entre Valentin Braitenberg, Peter Glotz y Odo Marquard, moderada por Gerd B. Achenbach* 15

Última certidumbre. El fundamentalismo en la filosofía. *Una discusión entre Hauke Brunkhorst, Vittorio Hösle y Thomas Kesselring, moderada por Gerd B. Achenbach* 32

CONOCIMIENTO

Espíritu y naturaleza. *Carl-Friedrich von Weizsäcker y Hans Jonas conversan con Walther C. Zimmerli* . . . 53

Sobre el tiempo. *Coloquios de Bamberg, con la participación de Günter Bentele, Wolfgang Deppert, Odo Marquard, Georg Mohr, Irene Neverla, Helga Nowotny, Ilya Prigogine, Richard Rorty, Richard Sennett, Dieter Sturma, Dieter Thomä y Walther C. Zimmerli* 68

MORAL

¿Es moderna la moral? *Una conversación entre Otfried Höffe y Ulrich Wickert* 87

¿Qué es lo que cohesiona a nuestra sociedad? Los valores y para qué los necesitamos. *Una conversación entre Odo Marquard, Jürgen Mittelstrass y Richard Schröder, moderada por Volker Gerhardt* 109

POLÍTICA

La unidad. ¿Somos nuevamente una nación? *Una conversación entre Rüdiger Bubner, Dieter Henrich y Albrecht Wellmer, moderada por Volker Gerhardt* . . . 125

¿El derecho domina la política? *Jürgen Habermas en diálogo con Ronald Dworkin. Comentarios adicionales de Klaus Günther* 141

VIDA

Lo que les falta a los hombres. Preguntas y respuestas de la filosofía. *Una conversación entre Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich, moderada por Jochen Hörisch* 165

En busca de una vida propia. *Una conversación entre Gerd B. Achenbach y Ulrich Beck, moderada por Walter van Rossum* 181

Los participantes en las conversaciones 203

Este libro se terminó de imprimir en septiembre de 2002 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Taller de Composición Electrónica del FCE, se utilizaron tipos Aster de 10:12, 9:11 y 8:9 puntos. La edición, que consta de 2 000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Julio Gallardo Sánchez.*

04/0320

FILOSOFIA

FILOSOFÍA HOY

ULRICH BOEHM

Filosofía hoy fue una serie de Westdeutschen Rundfunks Köln (WDR), la única transmisión regular sobre filosofía en la televisión, que se transmitió de 1988 a 1996 y divulgó temas filosóficos en forma de reseñas, retratos, documentación, reportajes y discusiones con el objetivo primordial de ofrecer una filosofía concreta y cotidiana: viva y congruente con estos tiempos de vértigo y transformación.

Ante el desconcierto social y las crisis de identidad, derivadas de las grandes guerras o los problemas económicos, además de los violentos reajustes en el orden mundial, Adorno, Horkheimer, Bloch, Wittgenstein o Heidegger expresaron su desencanto y anhelos sombríos; actualmente las dudas y los cuestionamientos están relacionados con el implacable avance científico, la fuerte influencia de los medios de comunicación de masas, el entrecruzamiento internacional de la información y la globalización de todas las esferas, entre otras circunstancias, que han modificado la orientación analítica de los filósofos, pues ahora sus afirmaciones se confrontan y destacan en el diálogo con científicos, artistas y con quienes toman decisiones en los ámbitos de la política y la sociedad.

A partir de la pregunta ¿para qué la filosofía? se detalla la injerencia de esta disciplina en el contexto político; la polémica de la ética y sus relaciones con la ciencia; las diferencias entre el fundamentalismo político y el punto de vista sostenido por la filosofía; la paradoja del tiempo en los pensadores contemporáneos; la moral incrustada en la comprensión; el reconocimiento recíproco de los valores y las condiciones sociales entre los hombres, y las nociones del derecho en la filosofía actual. El libro contiene conversaciones y puntualizaciones de algunos de los más importantes y conocidos filósofos de la actualidad, entre otros: Hans-Georg Gadamer, Dieter Henrich, Carl Friedrich von Weizsäcker, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Odo Marquard y Jürgen Mittelstrass, además de científicos, políticos, sociólogos y comunicadores. En la parte final se incluyen oportunas fichas bibliográficas de quienes hicieron posible estos diálogos y revelaciones, caracterizados por la diversidad de temas y tareas que le corresponden actualmente a la filosofía y que buscan enfrentar los problemas de las sociedades contemporáneas y de la vida, en general, de los hombres.

Diseño de portada: Pablo Tadeo Soto

www.fce.com.mx



9 789681 665258

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA